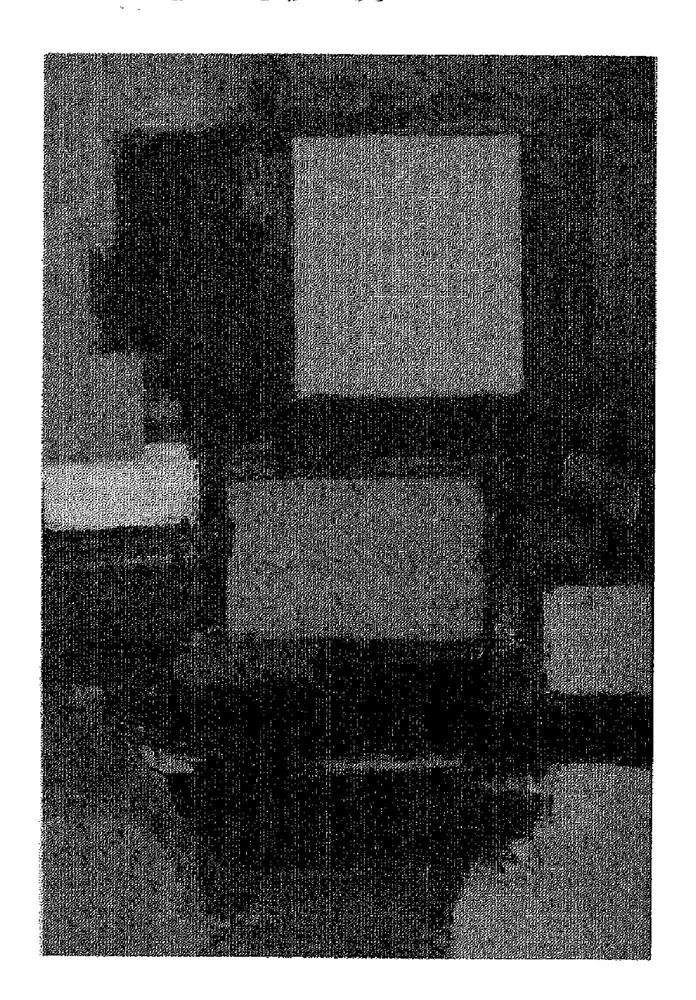
محمد نورالدين أفاية



الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

نموذج هابرماس

أفريقيا الشرق



الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

المؤلف ــ محمد نور الدين أفاية
عنوان الكتاب
الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة

الطبعة الثانية ــ 1998

رقم الإيداع القانوني 98 / 63
ردمك ISBN. 9981-25-096-1

أفريقيا الشرق ــ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ــ الدار البيضاء
الهاتف 259504 - 259813 ــ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ــ بيروت ــ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

محمد نورالدين أفاية

الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

نموذج هابرماس

أفريقيا الشرق



الإهـــداء

إلى محمد سبيلا

إلى حسن الصميلي

إلى ريم



مقدمة

ليس من الممكن تناول فكر يورغن هابرماس دون الإحاطة بالأسس الفلسفية لما سمي في تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة بـ «النظرية النقدية»، إذ أن كثيرا من الدارسين للتاريخ الخاص لهذه النظرية، والباحثين في الفلسفة الألمانية المعاصرة يعتبرون أن هذا المفكر ـ الفيلسوف يشكل امتدادا للنظرية النقدية أو يمثل الجيل الثاني في تطورها وصيرورتها.

ومهما تكن قيمة هذه الملاحظة، أي اعتبار هابرماس مكملا للنظرية النقدية، فإن هذا الفيلسوف بقدر ما كان يتحاور مع النصوص الفلسفية ويناقش مقوماتها النظرية ويجادل في أبعادها التاريخية والايديولوجية، بقدر ما كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر، ويواكب عملية البناء الكلي الذي اضطرت ألمانيا إلى القيام به بعدما تركته المغامرة النازية من دمار وتحطيم للمجتمع وللذات الألمانية. إن هابرماس نضج فكره بعد إنهاء الحالة النازية. فمخلتف الآمال والأوهام التي واكبت عملية تأسيس مجتمع ألماني جديد، ومجال عمومي جديد، استدعت من المفكر هابرماس الانخراط الوجودي والنظري في التفكير التأملي حول الحداثة، سواء في معناها الكانطي أو في معانيها الفيبرية والماركسية. فالحداثة بدلالتها الكانطية تفترض تأسيس دولة القانون مسنودة إلى ديمقراطية تستلزم من الذات المنتمية إليها نضجا فكريا وسياسيا ضروريا. أما الحداثة كما نظر إليها ماكس فيبر وكارل ماركس، فهي تلك التي تغدو أداة في إرادة وظيفية ذات طبيعة أداتية.

ولأننا سنتناول مختلف هذه الدلالات التي تتخذها الحداثة في بحثنا، فانه تقتضي الاشارة إلى أن فكر هابرماس تميز بكونه أخضع كل الاجتهادات الفلسفية بخصوص الحداثة للسؤال والمراجعة والنقد. إذ أنه في مرحلة البناء حيث الخطاب الثقافي والسياسي يطرد السؤال ويدجنه، اختار هابرماس الاستمرار في تقليد ألماني يتخذ من السلب أو النقد

مبدأه الموجه، ومن الفلسفة مجالا لتفكيك معتقدات الرأي العام ومحاكمة الفكر الوضعي. وهابرماس، كما سنرى في سياق البحث، يعبر عن اعتراض مبدئي وكلي ضد الاتجاه الوضعي.

إن معايشة هابرماس لمجهودات التحديث في ألمانيا ولاعادة بناء مجال عمومي يسترشد بالعقلانية، دفعته إلى صياغة «نظرية في الحداثة»، ومن أجل ذلك اضطر إلى استنطاق النصوص الفلسفية الحاملة لمختلف دلالات الحداثة ابتداءا من كانط إلى ديريدا. ولم يكتف باستلهام عناصر الحداثة من حقل الفلسفة فقط، بل «تنقل» في أكثر من مجال علمي ولا سيما في العلوم الانسانية واللسانيات، لتشييد نظرية لما سماه بـ «العقل التواصلي» وتحرير الفكر المعاصر من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات.

لقد استلهم هابرماس، وبأسلوب نقدي، مقومات «النظرية النقدية»، وحاور مؤسسيها في أفكارهم ونمط سؤالهم وتقصى أسسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها وأحيانا في تنابذها. فدراساته لفكر هوركهايمر وأدورنو وبنيامين وكارل لوفيت، وماركوز... الخ سمحت له بتلمس المجالات المعرفية والفكرية التي تحركوا فيها واستيعاب المفاهيم المختلفة التي وظفوها في عملية تنظيرهم للحداثة الاجتماعية والثقافية، وللعقل والثقافة الجماهيرية، وللفن والتعبيرات الجمالية، وللعلم والعلوم الانسانية وللفرد وأشكال الاستلاب.. الخ.

هذا ما أدى بكثير من الدارسين إلى اعتبار هابرماس امتدادا للنظرية النقدية، وفلسفته تجسيدا متجددا لمفاهيمها وأسئلتها وانفتاحاتها النظرية. غير أن نص هابرماس، منذ الخمسينات إلى الآن، يحفل بمراجع لا حصر لها، ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام فكري وعلمي، فضلا عن أنه لم يبق سجين الإطار الفلسفي الألماني بقدر ما انفتح على الكتابات الفلسفية والعملية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية. كل هذا جعل من النص الفلسفي لهابرماس نصا تركيبيا متعدد المناهل، متنوع المراجع، لا يستقر على إسم أو كتاب أو مدرسة حتى وإن اعتبر مكملا للنظرية النقدية التي نعتت أحيانا بـ «مدرسة فرانكفورت».

لا يتعلق الأمر هنا، بتحديد خصائص النص الفلسفي لهابرماس، لأننا سنحاول الاقتراب منها في سياق هذه الدراسة، لكننا نشير إلى بعض ملامح كتابة هذا الفيلسوف من أجل الكشف عن عناصر الاشكالية التي تحكم تفكيره والتي تنظم نشاطه النظري. فهابرماس بسبب انتمائه إلى لحظة تاريخية ألمانية تميزت بتشييد أسس مشروع حضاري

يستلهم من العقلانية مكوناته الجوهرية ويجعل من الحداثة غاية، وبحكم انتسابه إلى اللغة الألمانية التي ازدهر فيها الفكر الفلسفي الذي جعل من الأنوار والعقل والتقدم والحرية والنقد والزمن والايديولوجيا والاستلاب.. الخ موضوعات أساسية في نشاطه، كل هذه الاعتبارات، إضافة إلى عوامل أخرى سنحاول تلمسها مع تطور الحديث عن مكونات فلسفة هابرماس، جعلت هذا المفكر متورطا في أحداث زمنه ومنصتا لايقاعاته المتموجة. فالعقل الغربي أسس حضارة تمكنت من محاصرة نشاطه، لدرجة لم تعد تسمح له بخلق المسافة الضرورية للابتعاد عن عناصر إنتاجه. غير أن هابرماس أراد التمسك بهذه المسافة والانتماء المتحول للأطر المرجعية النقدية التي تعاند الاستلاب وتكشف عن عوامل التشيؤ وتحتفظ للعقل بإمكانية مراجعة ذاته ومحاكمة آلياته وتقو يم عطاءاته. ان سؤال الحداثة عند هابرماس، كما سنرى، لا يقف عند حدود العقلانية، وهذه ليست مجرد أداة لتحديث المجتمع والتاريخ، كما كان يرى ماكس فيبر، بل إن سؤال العلاقة بين الحداثة والعقلانية في حاجة إلى إعادة صياغة ويستدعي ممارسة تأملية مختلفة تستفيد من تاريخ النظرية وتستنطق تحولات اللحظة التاريخية وتنظر إلى نوعية التفاعل الحاصل بين الذوات من جهة وبينها وبين أشياء العالم المعيش من جهة ثانية. هذه الممارسة النظرية استهدفت صياغة فلسفة «عصرية» تعطي، مجددا، للتأمل الفلسفي شرعيته المشكوك فيها، وتكثف الأسئلة الأساسية التي سيطرحها الزمن على العقل في علاقاته المتوترة مع إنتاجاته.

وهنا ينتصب سؤال الفلسفة: هل يمكن الاستمرار في التفلسف الآن؟ وهل يمكن التفكير فلسفيا في وقت اكتسب فيه العلم قوة هائلة؟ وهل يجوز الحفاظ على التقاليد الفلسفية في انشغالها المعروف بالعقل والكائن والزمن؟ وكيف نفكر في الزمن راهنا؟ وهل الحديث اللامتوقف عن تجاوز الفلسفة، سواء بإلغائها أو بتطبيقها، حديث يمكن الدفاع عنه؟ وإلى أي مدى يجوز التأمل الفلسفي في انفصال عن أسئلة الذات والعلاقات والزمن واللغة والتقنية، أي هل يمكن تصور تفلسف مستقل عن العلوم الإنسانية بمختلف حقولها والعلوم التجريبية بتنوع مجالاتها؟

إن هابرماس يرى، كما كان يعتبر هيغل وأصحاب النظرية النقدية، أن «الفلسفة بنت زمنها» وأن عليها أن تفكر في الواقع الفعلي، أي أن تبلغ القدرة على التفكير في ما يصعب الإحاطة به في اللحظة الحاضرة، غير أن الواقع الفعلي اتخذ طابع عقلانية عملية وتقنية، وخطابات تضفي الشرعية على سيطرتها الاستثنائية. فكيف يمكن للفلسفة أن تفكر في قوة هذه العقلانية المتجسدة في الأشياء إذا لم تستند إلى قوة أخرى أعلى منها تتمثل في ما يسميه هابرماس بـ «التأمل الذاتي».

تستمد الفلسفة، كاجراء فكري خصوصي، بعضا من شرعيتها من قدرتها على صياغة علاقات الأشياء في كينونتها وصيرورتها، كما أن التفلسف لا يستقيم إلا بـإنتاج مفاهيم أو معارف جديدة. فإسم الفيلسوف لا يطلق على من يكتفي بـاعادة صياغة نصوص الآخرين والاكتفاء بتفسيرها والتذييل عليها بقدر ما يستحق جدارته حينما ينتفض السؤال في كتابته عن العقل وما لا يستجيب لضوابطه، وعن الواقع الفعلي والعالم المعيش، عن اللغة وتحولات أشكال التواصل بعلاماتها. الفلسفة إذن هي مجال فكري لإنتاج المفاهيم، تستند إلى نمط تساؤلي يجعلها دائما تتحيز إلى ما يعاند تكرار الشبيه وإعادة إنتاج المألوف. إن راهنية الفلسفة تتمثل في قدرتها على ممارسة التفلسف المنتج للمفاهيم، على اعتبار أن المفهوم هو ما يحمي الفكر من أن يبقى سجين الرأي أو أن يسقط في مجرد الثرثرة الكلامية، أو حتى أن تبقى رهينة إطار مدرجات الجامعة والضبط المؤسسي. إن الفلسفة، كما سيتبين لنا ذلك مع هابرماس، هي الانخراط في مغامرة إنتاج المعرفة اعتمادا على «التأمل الذاتي».

ومفهوم «التأمل الذاتي» لا يعني البقاء في دائرة ما يسمى بـ «فلسفة الوعي» التي تتخذ من الذات محورها المركزي والتي سيطرت على الفلسفة الغربية، من ديكارت إلى هايدغر، بل وما زالت بعض تعبيراتها منبثة حتى في نصوص فلاسفة الاختلاف المعاصرين كما يعتبر هابرماس. إن الأمر يتعلق عنده بفلسفة نقدية تتغيى نسف فلسفة الذات بخلق وإضافة منطقة جديدة تملأ الفراغ الذي ولدته العقلانية المعاصرة، وتنسج عناصر منطق للتعدد يؤسس لنظرية نقدية جديدة تحاكم التراث الفلسفي المتمركز حول العقل باقتراح مفهوم النشاط التواصلي المسنود إلى فكر مغاير للحداثة يدعو إلى نظرية للمجتمع.

الانفصال عن فلسفة الذات معناه، في تصور هابرماس، التفكير الفعلي في الزمن الراهن، لأن الفلسفة لا يتمثل دورها في إضاعة زمنها بالرجوع الدائم إلى الزمن القديم والانغماس في نصوص من سبق من الفلاسفة، أو البكاء على «العصر الذهبي» للفلسفة الذي لم يتحقق بعد. الفلسفة اذن سؤال يقظ ينفتح على ما هو نقدي في العلوم الانسانية ولكنها تتخذ من النزعة الوضعية خصمها المطلق ومن «التداوليات الصورية» مسلكها المنهجي لصياغة نظرية في الحداثة وتأسيس عقل تواصلي.

ومن أجل هذا لم يكتف هابرماس بعطاءات النظرية النقدية أو بالقيام بقراءة نقدية لأهم النصوص المؤسسة للنظر الفلسفي الحديث والمعاصر من كانط إلى ديريدا، وإنما استلهم بعض انفتاحات التحليل النفسي ونتائج بعض النظريات الانتروبولوجية كما هو الشأن مع «هربرت ميد» واستفاد من علم النفس التكويني عند جان بياجي، ومن

السوسيولوجيا المعاصرة كما مارسها ونظر لها تالكوت بارسونز، إضافة إلى فيتجنشتاين في الفلسفة التحليلية، ولو كاتش في تحليله للتشيؤ، و«بيرس» وتشومسكي في «التداوليات الصورية». . . الخ لهذا السبب قلنا بأن نص هابرماس نص مركب وتركيبي في نفس الآن، بحيث لا يطمئن إلى مرجع أو مدرسة، كما سيتبين لنا ذلك أثناء هذا البحث. ويبدو أنه بالإضافة إلى فلاسفة النظرية النقدية فان هابرماس استلهم، وبأسلوب نقدي، بعض مقومات اجتهاداته النظرية، بشكل أساسي من كارل ماركس وماكس فيبر، «وجوزيف غادمير» «وكارل أرتو آبل». وسنقف عند كل هذه المؤثرات على فكر هابرماس حينما نتعرض لمشروعه الفلسفي الذي جعل من سؤال الحداثة والتواصل هاجسه المركزي ومن نظرية النشاط التواصلي مسلكا للانفلات من فلسفة الذات والتحرر من عقلانية المؤسسات الحديثة التي ترهن الجسد في مجال عمومي يضفي عليه العقل شرعية مشكوكا في إنسانية قوانينها وتشريعاتها. إنه مجال عمومي يسجن الجسد داخل نسق صارم وفي عقلانية تمسخ الفردية الحقيقية، ولا توفر شروط إمكان اقامة أرضية صالحة للتفاهم بين الذوات.

هل الحداثة في تحطيمها للتصورات التقليدية للعالم مكنت الانسان المعاصر من ممارسة تحققه الذاتي وحريته في توظيفه المستقل للعقل؟ هل يجوز للفعل الفلسفي المعاصر أن يترك العقل يستقيل من دوره في مراجعة ذاته وأن يضعف أمام كل أشكال النقد الموجه إليه؟ وهل الحداثة بوصفها نتاجا للعقل يمكن التخلي عنها لمجرد أنها تجسيدلعقل تعطل على ممارسة النقد؟وما هي طبيعة العلاقة بين الحداثة في مختلف مظاهرها وبين التواصل في أشكاله الرمزية المتنوعة؟ وما هو المخرج الفكري لنقد العقل النظري والعملي الموروث عن فلسفة الوعي؟ ثم كيف يصوغ هابرماس نمط سؤاله في كشفه عما هو صحي ومرضي في مشروع الحداثة؟ وما هو أسلوب القراءة الذي قام به لجدل الأنوار من أجل تحيين بعض أبعاده النقدية؟ وكيف ينظر إلى توتر العلاقة بين العقل التواصلي وبين الخطاب الفلسفي للحداثة؟

هذه أسئلة سنحاول الاقتراب منها، في سياق بحثنا عن مدلولات الحداثة والتواصل في فلسفة هابرماس. ومن أجل ذلك سنحاول الوقوف عند الأسس الفلسفية للنظرية النقدية التي يعتبر هابرماس ممثلا لجيل جديد في تطورها وامتدادها حسب كثير من الباحثين، كما سنعمل في مرحلة ثانية على تحديد أهم المفاصل التي يتكىء عليها المشروع الفلسفي لهابرماس على أن نتناول في القسم الثاني من الدراسة مسألة الحداثة في فكر هابرماس وموقعها في نظريته عن الفعل التواصلي.



القسم الأول

هابرماس والنظرية النقدية



الفصــل الأول

الأسس الفلسفية للنظرية النقدية

كيف يمكن للمرء أن يتعامل مع نصوص مفكري ما اصطلح على تسميته بـ «النظرية النقدية» في تنوعها واختلافها وتشتتها وتوزعها، سواء على صعيد المنهج أو الإحالات أو الاهتمامات الخاصة؟ وهل ما يسمى بالنظرية النقدية تشكل نظرية فلسفية بالفعل، أم أنها مدرسة فكرية لها ملامح وخصائص توحد المنتمين إليها أم هي تيار فكري حاول مؤسسوه تشكيل نسق فلسفي له منهجه ومفاهيمه؟ أم أن الأمر يتعلق، في الأول والأخير، بحساسية فكرية تعاند كل انتماء وتقاوم النسقية الدوغمائية؟ ثم ما موقع يورغن هابرماس في صيرورة هذه النظرية النقدية؟

أسئلة كثيرة يمكن أن نطرحها على النظرية النقدية، لكن ما يهمنا هنا، هو الوقوف عند أهم المرتكزات الفكرية والانشغالات الفلسفية التي تميز بها فلاسفة النظرية النقدية، سواء ما تعلق بالفلسفة وبالعلوم الاجتماعية أو بالعقل والحداثة، أو بالفرد والسيطرة.. الخ ومدى تأثير هذه الانشغالات على التطور الخصوصي ليورغن هابرماس.

ذلك أن هذا الفيلسوف كما يرى بعض الدارسين، يشكل «امتدادا لمدرسة فرانكفورت» [1]، أو هو «الممثل الحالي للنظرية النقدية» [2]. وهناك من يرى أن فلاسفة النظرية النقدية يمثلون جيلين اثنين «جيل المؤسسين» من «بولوك وهوركهايمر إلى ماركوز والجيل الثاني الذي يعتبر هابرماس أبرز ممثليه» [3].

---

(1) BALANDIER (G) : Le détour, Pouvoir et modernité; Paris, Ed. Fayard P 132.
(2) Assoun (P.L), Raulet (G); Marxisme et théorie critique, Paris, Ed. Payot, 1978. P. 29.
(3) Jay (M) : "L'imagination dialectique, Histoire de l'école de Francfort (1923 - 1950); Paris, Ed. Payot, 1977.

غير أن البعض في سياق تأريخهم للنظـرية النقديـة لا يدمجون هابرمـاس في تاريخ أفكارها بقدر ما يرون أنه يحتل موقعا خاصا به لا يلتقي فيه مع رواد هذه النظرية [1].

ومهما يكن من شأن هـذه الاعتبـارات سواء منهـا تلك التي تـدخل هـابرمـاس في صيرورة النظريـة النقدية أو تلك التي تلح على ابتعاده عنهـا، فإننا سنحاول الوقـوف عند أهم القضـايـا الفلسفيـة التي شغلت ممثلي النظـريـة النقديـة ومـدى تأثيرهـا على التطـور الخصوصي لهابـرماس، وهل هـذا الأخير انفصل عن المفاهيم والأسـاليب التي اتبعها رواد النظرية النقدية أم أنه نحت لنفسه مفـاهيم جديدة اعتمادا على منهج جديد. ولذلك فإننا نشير إلى أننا نفضل أن لا ندخل هابرماس في هذه المرحلة من الحديث عن النظرية النقدية على أن نقوم بذلك في بداية الفصل الثاني عند صياغتنا لمشروعه الفلسفي.

1 ـ أسئلة النظرية النقدية

سواء اعتبرنـا النظرية النقـدية تتويجا لتفكير مـدرسة أو تيـار أو أنها عبارة عن نسق ابتدأ أصحـابه بالنقـد لينتهوا إلى نوع من الالتزام العضـوي بالقضايـا التي بشروا بها، فإننا نلاحظ أن أغلب البـاحثين والمفكرين الذين يحسبون على هذه النظرية تجمعهم «نواة نظرية» عمل أساسا كل من هوركهايمر وأدورنو من جهـة، وماركوز من جهة ثانية، على تأسيسها وتكويـن عناصرها. ويمكـن أن نعتبر مع «ميغيل أبنسور» أن هـذه النظريـة عرفت ثـلاثة أنـواع من المحطـات: المحطـة الأولى التي شهـدت حـوارات بنيـامين وأدورنـو في أواخـر 1929؛ المحطـة الثانيـة في 1937 حين تم تحريـر كل من «النظريـة التقليديـة والنظريـة النقديـة» لهوركهايمـر، و«الفلسفة والنظريـةالنقدية» لماركـوز؛ والمحطة الثـالثة، هي التي تميزت بـاللقاء الحاسم والتعاون الفكـري المتفرد الذي جمع هـوركهايمر وأدورنـو سواء حين وقعا كتبـا بشكل ثنائي أو حـرر كل واحد كتـابات بتـوقيعه الخاص [2] ويظهر أن هـذين المفكرين وهربـرت ماركوز يشكلون «النواة النظـرية» التي أسست لفكر النظريـة النقدية، لاشك أن لمفكرين وفلاسفة أمثال كارل كـورش، وجورج لوكاتش، وولتر بنيامين وارنست بلوخ، تأثيرهـم الكبير على صيرورة تشكل العناصر النظـرية لهذه النواة التي أرادت أن تمثل

(1) Ladmiral (J-R) : "Jurgen Habermas, ou le changement de signe de la Théorie critique" Revue Projet N168, 1982.

(2) Abensour (M) : "La Théorie critique : une pensée de l'exil", Archives de philosophie, 45, P.1982, P 181!

قـوة نقديـة إزاء أوضـاع ألمانيا وتحولات الفكـر والسيـاسة في المجتمع الحديث . لهذا يقـول هـوركهايمـر في تقـديمه لكتـاب مـارتان جـاي «المخيلـة الجدلية» بـأن الأمر كـان يتعلق بمجمـوعـة «من الأفـراد يجمعهم اهتمام مشترك بالنظـريـة الاجتماعيـة ، ولكن اعتمادا على مـؤهلات جـامعية مختلفـة ، وما كـان يوحـدهـم هو أنهم ينطلقـون من وجهة نظـر نقديـة للمجتمع القائم» (1).

إن اتخاذ مسافة نقـدية إزاء ما هو موجـود هو أول ما يميز أصحاب هـذه النظرية ، ولكن بأي نقد يتعـلق الأمـر ؟ ذلك أن الفلسفـة الألمانية منذ كـانط إلى نيتشه جعلـت من النقد مكـونا أســاسيا للنظر الفلسفي . لذلـك نتساءل : هل مفهوم النقـد عند النظـرية النقـدية يشكل امتـدادا لهذا التراث الفلسفي الألماني؟ أم أن للنقد عنـدها حمولات دلاليـة مغايرة تميزها عن أنماط النقد التي نحتها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة ؟

ويبدو أن النظـرية النقـدية تكـونت انطلاقـا من نقد مفكـرين آخريـن ونصوص فلسفية أخـرى . وهذا اعتبـار يمكن أن يصدق على كثير من الفـلاسفة والمفكـرين ، لأنه بدون استلهام للماضي ومحاورة للحاضر لا يمكن اتخاذ أية مسافة نقدية كيفما كانت دلالاتها ومقاصدها . غير أن ما يميز النظرية النقـدية هو أسلوب النظر إلى الحداثة والبحث الدائم عن آفـاق السؤال ، لـذلك تحول النقد عنـدهم إلى أداة لمقاومـة كل أشكال الاستقطـاب ، وسمح لهم بالتحرك دون التورط في الانتماء السياسي المباشر أو الاستجابة لكلمة أمْر تحصر نشـاطهم الفكـري أو تضـايق نمط سـؤالهم . من هنـا أهميـة التفكير العقلي الـذي يأخـذ مصـداقيته خصـوصـا حين يقترن بالحذر من كل أشكـال التأمل الميتـافيزيقي وفلسفـات الهوية . فالواقع عندهـم يجب أن يُحاكم اعتمادا على «البعد النقدي للعقل» ، بدون أن ينظر إلى هذا العقل وكأنه مثال متعالي يوجد خارج التاريخ . إن «ما هو جوهري بالنسبة للنظرية النقدية هو المأخـذ الذي توجهه لكل أسلوب منعزل ومحدود في فهـم النظرية ، أو أن يكون له مفهوما ضيقا للعقلانية ، أو أن تقوم بوظيفة مغلفة بإيديولوجيا تعرقل الحرية الانسانية . إن مفهوم النظرية النقدية لا يمكن أن يكون مقنعا إلا إذا لم يفرق بين النقد والنظرية» . (2)

---

(1) Horkheimer (M) : in Avant-propos à Martin jay : "L'imagination dialectique, op. cit, P.7

(2) Bubner (R) : "Qu'est ce que la Théorie Critique ? "; Archives de Philosophie, 35, 1972, P.382.

لكن ما هي طبيعة هذا الأسلوب من النظر الذي ميز مفكري النظرية النقدية ؟ ولماذا قاوموا الانتماء السياسي المباشر في الوقت الذي اتخذوا من النقد توجها جوهريا في تفكيرهم ؟

ويظهر، من جهة أخرى، أن فلاسفة النظرية النقدية، ولاسيما هوركهايمر، أدورنو وماركوز، حاولوا، انطلاقا من ممارستهم للنقد، أن يفكروا في مسألة التغيير، ليس باعتباره نتاج ديناميـة الصراع الطبقي، كما تقول بـذلك الماركسيـة، ولكن من منطلق تفكير الانسانية في نفسها واعتمادا على شكل جديد من النظرية الاجتماعية. لذلك اعتبر مفكرو النظرية النقدية أن تداخل الاختصاصات شرط ضروري في النظر الفلسفي، وأن على الفلسفة أن تدمج اجتهادات الاقتصاديين والمؤرخين وعلماء النفس وغيرهم في صياغة أسئلتها. هذا ما أدى بهم إلى تنويع اهتماماتهم ومقاربة موضوعات متعددة تفترض اختصاصات متعددة. فنقد السلطة والعائلة، ونقد مفهوم التحرر البورجوازي، ونقد الفاشية، والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة، ونقد الدولة الحديثة ومؤسسات السياسة التوتاليتارية.. الخ إضافة الى القراءة النقدية لتاريخ المتن الفلسفي، لا سيما الألماني، وتحليل مكونات الحساسية الجمالية.. الخ كل هذه الاهتمامات جعلت من فلاسفة النظرية النقدية يسترشدون بنتائج أكثر من حقل معرفي ويستلهمون أنماطا تأملية متنوعة. فكيف إذن تعاملوا مع الفلسفة وتصوروا أهميتها في الزمن الحديث ؟ وما هو مفهومهم للعقل وللنقد وللأنوار ؟ وكيف نظروا إلى الفرد في تفاعله مع الثقافة التي انتجتها الحداثة وفي تعامله مع الدولة المجسدة للعقلانية ؟

2 ـ الفلسفة والنقد

هل تشكل الفلسفة معرفة ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعتها ؟ وهل يمكن القيام بتحليل دقيق لما يميزها عن المعرفة العملية ؟ وما هي نوع العلاقة بين التفكير الفلسفي والعلوم التجريبية ؟

أسئلة كثيرة طرحت وما زالت تطرح على الفلسفة. ومنذ انفصال العلوم التجريبية والانسانية عن التأمل الفلسفي والفلسفة تواجه كل أشكال المحاكمات سواء من طرف العلوم الوضعية أو العلوم الانسانية أو الدين والسياسة. ذلك أن طبيعة مفاهيمها التجريدية ونزوعها الدائم نحو إعادة النظر في الموجود والمألوف وميلها المستمر نحو السؤال، جعلت المعرفة كنظام مفهومي وكسلطة رمزية تتبرم من السؤال الفلسفي وتحتاط

من الشك لا سيما في الأوقات التي تكون فيهـا معرفة السلطة أو سلطة المعرفـة في حاجة الى نظام وضبط و إلى هدنة أو إجماع .

إن من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة هـو أنه في الوقت الذي امتلكت فيه العلوم التجريبية والانسانية موضوعاتها بقيت الفلسفة بدون موضوع ، ذلك أن القول بأن الفلسفة هي تساؤل عن الانســان والمجتمع والطبيعة والتـاريخ قول لا يصمد أمـام الملاحظة ، لأن للإنســان علومـه وللمجتمع علومـه وللطبيعة علـومها وللتـاريخ مباحثـه . ماذا بقي إذن للفلسفة ؟ هل صفة التســاؤل وحدها كافية لنعت تفكير مـا بأنه فلسفي ؟ أم أن الفلسفة تفترض إضـافة إلى شرط السـؤال ، مقـاييس أخـرى تتفرد بها ؟ ثم هل الفلسفـة في الـزمن المعاصر ، بقيت رهينة الـذات ومسألة الوعي ، أم أنها بفضل مختلف الانفتاحـات المعرفية ، توظف المفهوم Concept وأشياء العـالم المعيـش Monde vécu ؟

وبـدون أن ندخل في هـذا الحديث الإشكـالي عن الفلسفة الـذي لاحظ البعض ، ومنذ مدة ، أنها «فقدت كثيرا من مادتها الدلالية» [1] وان زمن الميتافيزيقا انتهى ، وأن شجرة ديكــارت أصبحت غـابــة من العلــوم يصعب اختراقهــا والتحكم في طــرقها بــاسم الفلسفة ، فإننا نريد أن نقتصر هنا ، على الإشـارة إلى أن المعرفة العلمية تستهدف فهم واقع محدد وتعتمـد في ذلك على نماذج مجردة تخضع شروط الصحـة فيهـا إلى معـايير واضحـة ، وبالتالي فإن المقاربة العلمية تتمثل في حركة مضبوطة بمفاهيم تبني موضوعات للمعرفة من أجـل الكشــف عـن حقيقة تجربتنـا المعيشة . وهــكذا تتميز المعرفة العلميـة بكونها تقوم بعمليـة تجسيد مـوضـوعي للمعيش مسنودة بكل العمليـات الصـوريـة والنماذج الممكن إخضاعها للمحاسبة والمراجعة الضروريتان .

أما الفلسفة فإنها بعيدة عن هـذا الادعاء ، لأنها لا يمكن أن تفسر الوقائع المحددة اعتمادا على نماذج صورية ، ولكنها تستطيع تنظيم معاني هذه الوقائع داخل نظام كلي أو أن تجمع شتات الشذرات المحـدودة ضمن معرفة منسجمة المفـاصل والمقدمات . إنها ليست بعلم لأنها تفتقد إلى الموضوع . ومـا دامت الفلسفة «ابنة زمنها» كما قال هيغل ، فإنها بقدر ما تسعى إلى التقاط تفـاصيل اللحظة بقدر ما ترتبـط بالنصوص ، لذلك فإن مـا يميز فلسفة عن أخـرى هو نمـط سؤالها وقـدرتها على إبـداع المفاهـيــم ، أو على الأقل على الاستعمال المبدع لها .

---

(1) Desanti (J-T) : "Le philosophe et les pouvoirs"; Paris, Ed. Calmann-Levy ; 1976, P. 54.

فالفلسفة ليست علما ساميا ولم تعد محكمة عليا، وليست لا مؤسسة ولا مشرعة. إذ أنه من خارجها تتشكل مضامين المعرفة، لذلك فإن التفلسف لم يعد إلا ذلك الفعل العقلي المنقب، الناقد والتفكيكي لانغلاق النص الفلسفي. وبذلك يصبح النشاط الفلسفي يلعب دورا «تأمليا» وبهذا النشاط فإن المعرفة، حتى في صيغتها الوضعية، ترجع إلى الذات التي تقوم بوظيفة التفكير على أن تفهم الذات من منطلق اعتبارها ذاتا خالصة، مؤسسة ومتعالية. وهكذا «يمكن للمعرفة أن تفكر في ذاتها، وأن تتوحد المعارف وتتخذ معناها» [1].

إذا كانت الفلسفة تتميز بقدرتها على التساؤل عن مكونات الفكر، ومنطق التاريخ ومفاصل السلطة، وتستفيد وتتفاعل مع نتائج العلوم التجريبية والإنسانية، وإذ كان تفكيرها يفترض إنتاج أو استعمال مفاهيم في علاقتها المتوترة مع الواقع واللحظة المعيشة، وأنها من أجل هذا الانتاج أو ذلك الاستعمال تحتاج إلى نوع من الانسجام أو النسقية في برهنتها، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا بدون السقوط في الانغلاق النسقي، لذلك فان كل فلسفة تعاند النسق وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء، تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات والاحالات لا يستقر على حقيقة أو على مرجع مطلق.

يقول ماكس هوركهايمر : «إن أستاذنا في الفلسفة علمنا أنه لكي يصبح المرء فيلسوفا فإنه من الضروري أن يعرف العلوم الطبيعية وأن تكون له دراية بشيء من الفن والموسيقى والتأليف» [2] ولكن هوركهايمر يعتبر انه لا يمكن أن نضع تعريفا للفلسفة لأن «تعريفها يكون مطابقا للعرض الواضح الذي تقدر على قوله» [3] لذلك فإن الفلسفة ليست أداة أو تصميم مهندس بقدر ما تكشف عن سبيل التقدم الذي ترسمه الضرورات المنطقية والواقعية. ومن ثم فليس «هناك طريق نحو التعريف» [4] لأن الفلسفة عبارة عن مجهود واع لتنسيق كلية معارفنا وأفكارنا داخل بنية لغوية، يمكن في إطارها تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، كما يرى هوركهايمر. من هنا ضرورة نقد الميتافيزيقا لأن

---

(1) Brunet (R) : " Margarita philosophica" in greph ; "Qui a peur de la philosophie ?" ; paris, Ed. Flammarion, 1977, P.134.
(2) Horkheimer (M) : "Théorie critique" ; Paris ; Ed. Payot, 1978, P.355.
(3) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", Paris ; Ed.Payot, 1974, P. 172.
(4) Ibid; P; 183.

هذه الأخيرة تدعي إدراك الوجود والتفكير في الكلية واكتشاف معنى العالم في استقلال عن الانسان في حين أن هوركهايمر يعتبر «أن خلق سلم داخلي من خلال أي مذهب كان وكأن مجرى التاريخ لا علاقة له بذلك، لا يساوي، دوما، الا تحقيق انسجام مزيف وانغلاق للعالم»(1).

فالفلسفة بقدر ما يتعين عليها استلهام العلوم الأخرى والاستفادة من التعبيرات الجمالية المختلفة، بقدر ما يلزمها نقد كل نزوع ميتافيزيقي يفصل الفكر عن سياقه وينتزع الكائن من عالمه المعيش. ونقد الميتافيزيقا لا يقتصر على الفلسفة، لأن «العلم هو نفسه، نقد للميتافيزيقا» (2). بل ان هربرت ماركوز يذهب بعيدا حين يعتبر ان «النشاط الفلسفي هو النشاط الانساني الذي فيه تتكون الفلسفة. لأن النشاط الفلسفي، بالمعنى الجدي للكلمة، هو نمط من الوجود الإنساني. باعتبار أن هذا الوجود، في كل أنماطه يوضع من زاوية سؤال معناه»(3). لذلك فالفلسفة ليست عبارة عن تصورات خيالية أو مجرد استيهامات، وإنما تشكل «قوة تاريخية حقيقية»(4) ومن ثم فإن طابعها «الايديولوجي» لا ينزع عنها أبدا معناها المتمثل في كونها عاملا تاريخيا. إنها «تعبير عن موقف أساسي إزاء الكائن والموجود، وفيه تعبر وضعية تاريخيةواجتماعية عن نفسها بكل وضوح، وبعمق أكثر، كما تتجلى في مجالات الحياة العملية المتجمدة في زيفها»(5).

مناهضة الميتافيزيقا، اقتران النشاط الإنساني بالتفلسف، الانخراط في الحركة التاريخية، اتخاذ موقف نقدي إزاء العالم أدى بمفكري النظرية النقدية الى الربط بين النظر والعمل، بين الفكر والتاريخ. قد يبدو الأمر استلهاما للماركسية بهذا الخصوص أو تبن لأطروحتها القائلة بتحقق الفلسفة في التاريخ بعد تحويل المجتمع الرأسمالي من علاقاته الطبقية إلى الحالة اللاطبقية. لكننا سنرى أن الأمر مختلف تماما عند أصحاب النظرية النقدية وأنهم اعتبروا أن تحولات وتناقضات المجتمع الذي أسسته الحداثة ومقاييس العقلانية لا تستجيب تماما لتحليلات ماركس ولا لتنبؤاته(6) فالنظرية النقدية أخذت بعض مقوماتها، لا سيما في البداية، من الماركسية لكنها قطعت مع تعاليمها في الوقت

(1) Horkheimer (M) : "Théorie critique", op.cit. P. 259.
(2) Ibid; P; 259.
(3) Marcuse (H) : "Philosophie et Révolution", Paris; Ed. Denoel, 1969 P. 121.
(4) Ibid; p.L.
(5) Ibid; P. 2.
(6) Voir, Adorno (T) : "Marx est-il dépassé ?" Et Marcuse (H) : Réexamen du concept de révolution, in, Diogéne, N 64, 1968

الذي تبين لروادها أن للماركسية نـظاما توتاليتاريا يمكنه تسييج الحرية وخنق البعد النقدي للتفكير.

ثم إنهم، أي مفكـري النظـرية، لم ينظـروا إلى الفلسفـة في عـلاقتها بمصير طبقـة اجتماعية محددة بقـدر ما أكـدوا على دور الفرد في ممـارسة الفلسفـة، لأن الفرد العينـي هو الذي يعطي للفلسفـة معناها ولكـن دون أن تنحصر دلالة الفلسفة فيما هـو «فردي» إذ أن كل فرد يمكنه أن يقـوم بإعطاء معنى للفلسفة من خلال الانصهـار والتجذر في وجود كل فرد على حدة.

وباعتبار أن النظـرية النقدية تتخـذ من النقد قاعدة جوهـرية لها فإنها تتبرم من كل إرادة كليانية ومن كل نزعة نسقية، وبوصفهـا تستلهم نهجا جدليا مفتوحا ذا منطلق مادي فإنها تدخل في صراع مع المثـالية الألمانيـة سواء كانت في تعبيرهـا الكانطي أو في مـرجعيتها الهيغلية.

صحيح أن محاولات بعض مفكـري النظـريـة النقـديـة نحت منحى تـوفيقيـا بين الفلسفة الكـانطية والمادية الجدلية لا سيما في بعـديهما المتعالي، كما يقول مـاركوز [1]، لكن الاتجاه العـام لتفكير فلاسفـة النظـريـة النقديـة تمثل في القطع مع التراث الفلسفي المثـالي الألماني. هذا ما جعل بعض الباحثين يرون أن النظرية النقـدية مارست نوعا من الانفصال النظـري «مع بنية العلم التقليـدي إبستيمـولوجيـا ومع خلفيات ومـرامي المثـالية الألمانيـة فلسفيا. إنها تظهر ـ أي النظرية النقدية ـــ وكأنها تقوم بمهمة» انفتاح «إزاء كل ما يريد أن يكون مستقلا ومكتفيا بذاته من الناحية النظرية» [2] نفس النقد ينطبق على الاتجاه العقلاني الذي يفترض ضرورة، في نظر هوركهـايمر، «علاقة دائمةومستقلة للممارسـة الانسانية بين المفهوم والواقع» [3] إن النظريـة النقديـة لا تفصل بين السوسيولـوجيا والعلـوم الاجتماعية عامـة، والفلسفة، لدرجة اعتبروا فيهـا أنها نظرية للمجتمع انبثقت من الفلسفـة. لذلك نجد البعض منهم يمارس الفلسفة على طـريقة السوسيولوجيا، ويكتب في السـوسيولوجيا بالأسلوب الفلسفي. أي أنهم في نـظريتهم النقديـة كسروا حدود الفلسفة ـ التي لا حدود لها ـ وحدود العلوم الانسانية. وهذا النوع من التمرد على حدود الحقول المعرفية استفز ردود

(1) Marcuse (H) :"Philosophie et révolution", op. cit, P. 17
(2) Ferry (L), Renaut (A) ; in Présentation à Horkheimer (M); Théorie critique ; op. cit. P.20.
(3) Horkheimer (M) ; Théorie critique" ; op.cit. P. 119.

المفكرين ذوي النزعة الوضعية، ولهذا السبب نجد كتابات كثيرة صاغها مفكرو النظرية في سياق السجال مع الوضعية. هذه النزعة التي قال عنها هوركهايمر أنه إذا كان «أفلاطون أراد أن يجعل من الفلاسفة سادة فإن التكنوقراطيين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع. إن الوضعية هي التكنوقراطية الفلسفية»[1]. والمواجهة المبدئية التي جمعت الوضعيين و أصحاب النظرية النقدية لا تقتصر فقط على مسألة حدود المجالات المعرفية أو على موقع العلم في المجتمع الحديث، وإنما هي مواجهة تعكس اختلافا جوهريا في النظر إلى الواقع والمجتمع والحداثة، وتفاوتا صارخا في فهم منطق العلوم الاجتماعية والبحث التجريبي، وتناقضا واضحا في النظر إلى الفلسفة. وبدون أن ندخل في تفاصيل السجال الذي ميز علاقة الوضعيين بأصحاب النظرية النقدية نكتفي بالإشارة إلى ما أكد عليه تيودور أدورنو في تقديمه للكتاب الذي ضم مختلف تدخلات الندوة التي شارك فيها أهم الفلاسفة والعلماء والابستمولوجيين الألمان في أواخر الستينات، ومن بينهم كارل بوبر، وهانز ألبير وهما يمثلان الاتجاه الوضعي في هذه الندوة، وأدورنو وهابرماس وقد عبرا عن الموقف النقدي فيها، إضافة إلى آخرين. يقول أدورنو : «إن ما هو حاسم، لا يتمثل في العلاقة المباشرة مع الممارسة، بل بالموقع الذي نعطيه للعلم في حياة الفكر وفي الواقع. إن الاختلافات حول هذه النقطة ليست مرتبطة بتصور العلم، لأن هذه الاختلافات لها مكانها في الأسئلة المنطقية والابستمولوجية، وفي فهم التناقض واللاتناقض، والجوهر والظاهر، في الملاحظة والتأويل. إن الجدل يتعامل في هذا الخلاف بتعنت لأنه يؤمن بضرورة الاستمرار في التفكير حيث يتوقف عنه خصومه، أي التفكير أمام سلطة صناعة العلم غير الخاضعة للسؤال»[2].

الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تنفصل كثيرا عن أسئلة العلوم الانسانية، لأن هذه الفلسفة بحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها. لأن النظرية النقدية تطعن في مصداقية السوسيولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصور كلي لا يغرق في الشروح التجريبية أو المنطقية ـ الاستنتاجية.

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op. cit. P. 68.
(2) Adorno (T) : Présentation à : "De Vienne à Francfort ; La querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles Ed. Complexes, 1979 ; P. 58.

ويعتبر أدورنـو أن المجتمع ككلية لا يمكن أن يفهـم إلا من خلال نقيضـه المطلق المتمثل في الفرد، وبالمقابل فان الفرد يتحـدد بواسطة الكلية التي تخترقه في أعماقه. ومن تم فإن فلسفة ذات نزعة وضعية لا يمكنها أن تدرك عنـاصر التوتر الذي يجمع الفرد بالمجتمع في الزمن الحديث. وحدها فلسفة سلبية Négative تقدر على ذلك لأنها تولدت من تجربة فشل الثقافة الحديثة وانزلاق العقل في بربرية جديدة.

إن النظريـة النقدية، في سياق صياغتهـا لأسئلتها وأسـاليب محاكمتها للـوضعية ولنتائج الحداثة، لم تكف عن محاورة المتن الفلسفي الألماني، غير أن كانط وهيغل كانا أكثر الفلاسفة عرضـة للنقـد. صحيح أن دراسـاتهم لم تقتصر على هـذين الفيلسـوفين، لكن نسقي كانط وهيغل وفرا لأصحاب النظـرية النقدية انفتـاحات متعددة للتفكير والتأمل. فالقول بتـجاوز الفلسـفة سـواء في صيغته الهيغلية أو الماركسية فقـد كل قيمة لأن «لحظة تحقيقها ضاعت»[1] ولهذا السبب يرى أدورنو أن الفلسفة حين فشلت في الالتـزام بوعدها بتغيير العـالم والتوحـد مع الواقع، فهي مضطـرة إلى «انتقاد نفسهـا بدون تسـاهل»[2] بل وعليها أن تتساءل، في سياق تفكيرها في ذاتها، عن الكيفية التي يمكنها بها أن تبقى ممكنة بعد السقطة التي عـرفتها الفلسفة الهيغلية. نفس الأمـر، تقريبا، الذي قـام به كانط حين انتقد العقـلانية متسـائلا عن إمكانيـة تأسيس ميتـافيزيقا. وإذا كـان المذهب الهيغلي في الجدل يمثل محاولة نـادرة مع المفاهيم الفلسفة ومبرهنا عن مستـوى عال في إظهار تغايـرها وتنـافرهـا، يتعين التأكيـد على العلاقـة مع الجدل «الـذي يجب تشييـده ما دامت محاولـة تأسيس هذه العلاقة قد فشلت»[3]. فحرية الفلسفة في عمليـة تفكيرها، في نظر أدورنو، ليست أكثر من القدرة على توفير التعبير عن لا حريتها، ذلك أن لحظة التعبير اذا تقدمت بوصفهـا شيئا زائدا فإنها تتحـول إلى رؤية للعـالم. «حين تتنازل الفلسفـة عن التعبير وعن واجب العرض فإنها تستوعب من طرف العلـم»[4] وحيث إن المفكر فيـه لا يصير هادفا إلا إذا كان في شكل تعبير من خلال العـرض اللغوي فان ما يقـال بشكل مهمل يكون مفكرا فيه بطريقة سيئة لأنه «بالتعبير تنتزع الدقة مما يعبر عنه» [5].

(1) Adorno (T) : " Dialectique négative", Paris; Ed. Payot 1978 ; P. 11.
(2) Ibid ; P.11.
(3) Ibid, P.12.
(4) Ibid, P.22.
(5) Ibid, P.22.

إن فعل التفكير (أو التفكــر Le penser) في حـالته البـدئية ، وقبل أن يتخـذ أي مضمون خاص ، هو في حد ذاته سلب ومقـاومة ضد كل ما يفرض عليه ، لا سيما في زمن تعمل الايديـولوجيـا على الدفع بالفكـر نحو التزام معـايير الوضعيـة . في حين أن أشكال التفكير في نظر أدورنو، تسعى إلى تخطي عناصر الحاضر وما تتقدم إليها من معطيات .

وبالاضافة إلى التبرم المبدئي من كل نزعة وضعية ، فإن فلاسفة النظرية النقدية ، ولا سيما أدورنو، جعـل الاشكالية الفلسفيـة تدور بين نسقي كـانط وهيغل . لقد حـاوروا كل الفلاسفة الألمان ، لكن كانط وهيغل شكلا أهم متن فلسفي انطلقت منـه النظرية النقدية لتجربة وممـارسة نقدها . صحيح أن الماركسيـة برزت كموضوع أسـاسي للتفـكير النقـدي عنــد أصــحاب النــظرية النقــدية ، أو مـا يسمــيه أدورنــو، بنــوع من الاستخفـاف والتهـكم ، بمـوظفي المـادية الجـدلية Les fonctionnaires du diamat ووجه نقده أيضا إلى كل ممثلي الاتجاه الوجــودي ، كل ذلك من أجل إعطـاء نفس جديـد للتفكير الفلسفي باعتبـاره سلبا للمفهـوم وللنسق وللزمن وللعقل وللحداثـة ، ومن أجل تشييد فكـرة جدل سلبي بوصفه نقدا ذاتيا جذريا للعقلانية .

تسكن أدورنو رغبة عارمة في تفجير النسق من الداخل لأنه انغلق قبل أن يحقق كل عنـاصر جدلـه ، لذلك يتعين في تصـوره ، «تكسير وهـم الـذاتية المتكـونة اعتمادا على قـوة الذات»[1]. إن مجال تنفيـذ الطاقـة النقـدية يتمثل في النسق نفســه ، بين الـذات المتعاليـة والذاتية التي تتعالى في موضوعيتها .

إن النظرية النقدية تنطلق من اعتبار أساسي يـؤكد على أنه ليس هناك نظرية تدعي امتلاك الحقيقـة ، وهذا الاعتبـار تطبقه على نفسهـا كذلك ، ومن أجل الانفـلات من أي انغلاق لابد من إعـادة تنشيط النظرية الجدليـة للمجتمع بـدون ا لسقوط في موقف تبجيلي عقيم ، حتى تتمكن الفلسفة من الدفع بـالتحرر إلى مداه المأمول . فالنظريـة النقدية تنظر إلى الفلسفة ، باعتبارها تقوم بالدرجـة الأولى بوظيفة التحرر، ولهذا السبب حاول فلاسفتها القيام بممارسة مغـايرة للفلسفة من منطلق إبعـادها وانتزاعها من مـؤسستين تعملان دوما على استعبـادها وهما : الـدولـة والحزب . هاجس الاستقـلاليـة هـذا يذكـر المرء بكل من شوبنهاور ونيتشه ، وهـم في هذا الصدد ينتمـون لنفس مسارهما ، لأن فلاسفة كبار من هذا القرن ، مثل لـوكاتش وهـايدغر، استسلمـوا لارادة الدولـة ، لذلك قرر فـلاسفة النظـرية النقديـة تأسيس «معهد للدراسـات الاجتماعية» اعتمادا على تمويل خـاص لإدراك وفهم ما

(1) Ibid, P. 8.

هو موجـود في استقلال عن كل إرادة كليانيـة . سواء كانت الدولـة أو الحزب ، باعتبار أن هذا الأخير عمل على تجميد النظرية في مؤسسات بيروقراطية تحجم السؤال وتنبذ كل حس نقدي . وسبب هـذا التبرم يكمن ، عند أصحاب النظـرية النقديـة ، في كونهم يعتبرون أن قبول كل شكل سياسي سلطوي لا يمكن أن يترتب عنه الا فكر ذو شكل سلطوي .

لا شك أن كل فيلسوف ، من الذين يشـاطرون النظرية النقديـة منطلقاتها ، مارس الفلسفة بأسلوبه الخاص واستنادا إلى مصادره الفكـرية والفلسفية المتميزة ، ولكنهم يلتقون كلهم في اعتبار الفلسفـة حقلا للتفكير بـالسلب وممارسة لاسلطـوية تنصهـر وتتداخل في صيرورتها الرغبة في المعرفة والرغبة في الحرية .

والحرية في الفلسفـة الهيغلية تتماهى مع الدولـة ، وما دام فلاسفـة النظرية النقـدية يعانـدون كل استيعاب تقوم به الـدولة للفكر ، وما دام هيغل ذهب بـالسؤال الفلسفي إلى مداه الأقصى حين التحمت الفلسفة بالدولة ، فان فلاسفـة النظرية النقدية اعتبروا انه من «فشل» الفلسفة الهيغلية يستمد النشاط الفلسفي شرعيته ، بمعنـى ان هذه النظرية «تدين الجدل الهيغلي والجدل الماركسي بـاعتبـارهما شكلين مكتملين للجـدل الايجابي ، وتحاول أن تقوم ، بـالقياس إلى التقليد الفلسفي ، بعملية تحويل حقيقي يمتنع فيهـا الجدل عن انتاج الايجاب ويرتبط بما هو غير مطـابق ، لكي لا تخلق حركة السلب تأكيدا جـديدا ، ووضعية جديدة»[1].

إن الفلسفة عند أصحـاب النظرية النقدية لا تتغيى اكتسـاح تفاصيل الهوية ، من هنا ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي ولا تستهدف تشييد نسق ، لذلك عملوا على تفجير نسقي كـانط وهيغل من داخلهما ، ولا تسعى إلى الاحتماء بسلطـة ، لأن السلطـة تنـزع عن الفكر حـريته وتتحايل على النقـد لكي تقصيه ، ولا تريـد التصالح مع الواقع لأن النـزعة الوضعيـة المحتمية بكل أشكـال السلط تتخذ من الـواقع منطلقها ومـرماهـا . إن الفلسفة تفكير بـالسلب تستمـد شرعيتهـا من راهنيـة السـؤال ومن فشل الجدل في شكليـه الهيغلي والماركسي تستفيـد من أكثـر من علم اجتماعي لصيـاغـة نص متعـدد وجمعي ، يسعى إلى التحرر في كل أبعـاده الجسدية والسيـاسية والاجتماعية والفكـرية يقوم بـه الفرد اعتمادا على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته وعن نقد عقلانيته وأشكال حداثته . .

(1) Abensour (M) : "La Théorie critique : une pensée de l'exil?" Op. cit, P. 188.

3ـ جدل العقلانية : نقد العقل الأنواري

«إن الأمر يتعلق عندنا بنقد للفلسفة، ولأنـه نقد لها فإننا لا نريد أن نضحي بها»(1)
هذا ما يعلنه أصحاب النظرية النقـدية . ونقد الفلسفة ينصب، من بين ما ينصب عليه، على التبرم من كل إرادة كليانيـة وكل منحى نسقي يتخذ من العقل دعامة لـه، وأيضا نقد الاتجاهـات الـوضعية التي تكتفي بـالمعطيـات الـواقعيـة، تنطلق منها وتـرجع إليهـا . إن هوركهايمر وأدورنو وماركوز وآخـرون، كل واحد على حدة، وفي دراساتهم المتعددة جعلوا من الفلسفـة الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفـة . صحيح أنهم من خـلال نقـدهم لهيغل يـرجعون إلى كـانط ويتحفظـون على ما آلت إليـه الماركسيـة، ولكن قـوة نقدهم على هـذا الصعيـد، تمثلت في دحض القول الهيغلي الـذي يؤكـد على اعتبـار كل معرفـة هي معرفـة بالذات للذات اللامتناهية، أو على اعتبار أن هناك هوية بين الذات والموضوع مؤسسة على أولوية الذات المطلقة، في حين أنهم يرون أن ليس هناك «تفكر» هكذا بشكل إطلاقي، بل هـو تفكر خصـوصي لبشر عينيين متجذرين في الـزمان والمكـان ويتحركـون ضمن شروط اجتماعية واقتصادية متحولة على الـدوام كما أنه ليس هناك «الكائن» بشكل مطلق، بل ما يوجد هو «الموجود المتعدد» . .

وقـد اعتبر بعض الباحثين أن مـوقفهم من هيغل يـذكر المرء بـالنقـد الذي وجهـه اليسـار الهيغلي لأستاذهم لا سيما حين ألحوا على الجمع بين الفلسفـة والتحليل الاجتماعي وأكدوا على النظـرة الجدلية في مقاربة الأشيـاء والفكر والزمن وتصوروا أن إمكـانيات تغيير النظام الاجتماعي لا تتوفر إلا بالممارسة(2).

لـذلك فالعقل عنـد أصحـاب هذه النظـريـة هو «الحجـة النقـدية» التي تـؤسس تصـورهم . إذ أن لا عقلانيـة المجتمع الراهن كـانت دائما موضع سـؤال بفضل الامكانيـة السلبية لمجتمع مغاير عقلاني بالفعل .

غير أنه بـالرغم من هذا الالتزام المبـدئي بالعقل فإنهم لا يسلمون بكل إنتاجـاته، ومن ثم جعلـوا من نقـد العقل الـذي أفـرز مـؤسسـات الحداثة في الاقتصـاد والسيـاسـة والاجتماع والثقافـة، منطلقا جـوهريـا في نظرتهم للفلسفـة الحديثة ولتجليـات العقلانيـة ومظاهر الحداثة؛ يقول هوركهايمر :

---

(1) Horkheimer (M) Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" ; Paris ; Ed. Gallimard, 1971, P 10.
(2) Jay (M) : "L'imagination dialectique", op. cit, P. 61.

«إذا كنا نقول بأنه بالأنوار وبالتقدم الثقافي نريد تحرير الانسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة، وفي شياطين وحكايات خارقة، وفي القدر الأعمى، أي بإيجاز تحريره من كل خوف، فإن ذلك يقتضي إدانة ما تم الاجماع على تسميته بالعقل. وهذه أكبر خدمة يمكن للعقل أن يقدمها»(1)

تحرير الإنسان من السحر، نقد العقل بواسطة العقل. لا شك أن الأمر يتعلق بمطلب أنواري. ذلك أن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالانسان الاوربي من حالته السلبية والدفع به لكي يمارس حريته ويعبر عن إرادته في المعرفة وعلى اتخاذ المبادرة.

إن القرن الثامن عشر الاوربي عرف بـ «قرن النقد»(2) وهذا النقد ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انجلترا وفرنسا بتكسير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، أي شكل النسق الميتافيزيقي»(3) وكذلك برفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الانسان الاوربي وتقيد عقله، ونادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، وبالقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وبإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والحرية والتقدم.

غير أن فلسفة الأنوار لم تكتف بالايمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا والمؤسسة الكنسية، ولم تعز مهمة النقد لهذا العقل. بصورة عشوائية، بل «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة الأنوار لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الأصيلة للفكر. وبعيد عن تحديد مهمة الفكر على التعليق والتفسير. فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة»(4)

ومن المعروف في تاريخ الأفكار الفلسفية أن فلسفة الأنوار الفرنسية أثرت، بشكل كبير، على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الألمان، وعلى وجه الخصوص. ذلك أن كانط بني مشروعه الفلسفي والنظري على مفهوم النقد، سواء في فلسفته الترنسندنتالية أو

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la raison", op. cit, P. 193.
(2) Cassirer (E) : La philosophie des lumières", Paris, Ed, Fayard, 1932, P.275.
(3) Ibid, P.P.33
(4) Ibid, P. 34.

في فلسفته للتاريخ، أما هيغل فإن النقد عنـده يبدو في شكل سلب جدلي يتجاوز الموجود باستمرار. فكانط يـرى أنه «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد»[1] والخاصية الأولى التي نسبها كـانط للنقد هو اعتبـاره له «محكمة» تضبط شروط المعـرفة وتقرر حـدودها من خلال وضع مقاييس تحتكم إليها العمليات المعرفية، ومن ثم يتحوله إلى «سلطة تشريعية» تمثل إنتـاجات العقل أمـام محكمتـه الخاصة حيث يعترف لـه بحقـوقه أو تـدان ادعاءاتـه المثالية.

إن كانط قد أحدث تغييرا أساسيا في طـرق التفكير حين أدمج مفهوم النقد وقام بـ «ثورة كوبيرنيكية» في حقل الفلسفة. غير ان هيغل استطاع أن يجمع في نسق فلسفي واحد كل الجوانب الايجابية في الفلسفات السـابقة عليه. إذ ورث عن كانط نقديته ومبـدأ المعرفة باعتبـارها نشاطا ابـداعيا، وأخذ عن «فختـه» بنية جدله وأهميـة السلب في عملية تحريك المعرفـة، واستمد من «شيلنغ» الموضوعيـة التاريخية للمعرفـة وميله لما هو ملمـوس ورفضه «للشيء في ذاته».

إن العقل عنـد هيغل هو الفكـر الجدلي، أي «المحو المطلق لعـالم الرأي المشترك»، والمهمة الأساسيـة للتاريخ تتمثل في البحث عن العقل وفيه، لأن الـدولة تجل سام للعقل الانسـاني وتجسيد لـه. بل إن هيغل يؤكـد على أنـه «يتعين على العقل أن يحكم العالم لأنـه «سيد العالم» كما قال «أناكساغوراس» ومفكرو الأنوار من بعده. وفي هذا السياق ربط بين تصوره هـذا للعقل بين الثورة الفرنسيـة التي رأى فيها انتقـالا تم في حياة الانسان الفكـرية والعملية، وذلك بتحـوله من الخضوع غير النقدي للـواقع السائد إلى الاعتماد على العقل. إن الثورة الفرنسية، في نظـره، جسدت أول نشاط للعقل العملي المبني على مقاييس العقل والحرية، كما أنها أنتجت قيما سلبية ذات مضامين نقدية أدت بشعب بأكمله إلى اكتشـاف الحقيقـة. إن الدولـة عنـد هيغل هي التحقق الفعلي للحـريـة وللعقل، أو هي «تحقيق للفلسفـة» أو إذا أردنا، هي الـروح بالفعل»[2] لأنـه ليست هنـاك أية طبقـة تحمل معهـا المصلحة والعقلانيـة، أما الدولة فهي تمثل الضبط الواعي والعقلي للتنـاقضات الاجتماعية وتحتل مكانا يتعالى على حرب المصالح الخاصة.

---

(1) Kant (E) : "Critique de la Raison pure, Paris, Ed, PUF, 1944; P. 6.
(2) Chatelet (F) : "L'histoire de la philosophie", T 5; Paris; Ed; Hachette, 1973, P. 212.

كيف يمكن لفكر يدعو إلى التحرر من خلال النقد أن يقبل نتائج الفلسفة الهيغلية؟ وهل فلسفة القرن الثامن عشر، بوصفها فلسفة تنوير وعقلانية ساهمت في تحرير الانسان الغربي أم خلقت وسائل جديدة لاستعباده ؟

إننا لاحظنا أن أصحاب النظرية النقدية لا يريدون التضحية بالفلسفة أمام هجوم النزعة الوضعية، بل انطلقوا من ضرورة نقدها ومحاسبة مفاهيمها. ولم يقبلوا التخلي عن السؤال أمام أنساق الأجوبة الجاهزة، لهذا انتقدوا الوضعية وعملوا على تفكيك مكونات النسق الفلسفي، ولا سيما الهيغلي.

إن فلاسفة النظرية النقدية يبتدؤون تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي : أن الأنوار التي كان هدفها يتمثل في تحرير الانسان انقلبت إلى ضد ذلك تماما. إذ كرست العبودية القديمة للانسان، وإذا كان تابعا للطبيعة في السابق، فانه تابع اليوم، للمجتمع، واستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية.

إن نتائج الأنوار في الزمن الحديث أدت إلى ما أسماه هوركهايمر بـ «اختفاء العقل» (وهو أحد عناوين كتبه) أو انسحابه من التفكير السلبي، لأن الأنوار حتى وإن ادعت تحرير الانسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها، في نهاية المطاف، استسلمت لأساطير من نوع جديد. ذلك أن الفشل الأكبر لحركة الأنوار لا يتجلى في عجزها عن خلق الشروط الاجتماعية التي تسعف الأشياء والكلمات على التوحد والتطابق بقدر ما يتمثل في الاقصاء المنهجي للسلب من داخل اللغة والعقل. واذا وصل الفكر إلى مستوى العجز عن التعبير عن السلب والنقد فإنه لا يمكن ترجمة إرادة تحرير المستضعفين أو تحرير الناس من مختلف أشكال عبوديتهم. فبدل أن تكشف عن الدلالات وتفجر عناصر السلب أصبحت اللغة مجرد أداة في يد قوى السيطرة؛ إن «العقل يتعامل مع الأشياء كما يتعامل الدكتاتور مع الناس : إنه يعرفهم حين يكون بمستطاعه التلاعب بهم»[1] هذه الملاحظة أدت بفلاسفة النظرية النقدية إلى القيام بتأريخ نقدي جدلي للعقل الأنواري[2] ذلك أن كل انتاجات

(1) Horkheimer (M), Adorno (T) ; "La dialectiquc de la Raison", op. cit. P. 27.

(2) إن الأنوار عند فلاسفة النظرية النقدية لا تنطلق أو تقتصر على فلاسفة القرن الثامن عشر، لأن نعت الأوفكلارونغ Aufklarung عندهم يفيد كل فكر تقدمي أو «فكر متقدم» أو يسعى إلى تحرير وتقدم المؤسسات والعلاقات.

العقل لها تاريخ، سواء تعلق الأمر بما هو نظري أو فلسفي أو علمي. ثم إن للعقل نفسه تاريخه الخصوصي حين ينقسم ويزدوج على ذاته، إلى «عقل موضوعي» يعمل على رصد نظام العالم داخل نسق له غائية محددة بالتالي ينطوي على حقيقة يحملها للعالم والناس والعلاقات، وإلى «عقل ذاتي» يخدم تطلعات الذات منذ عصر النهضة، باعتبار أن الفرد يسعى إلى الاحتفاظ بذاته، والعقل يوفر له شروط هذه المحافظة وإمكانيات تحقيق أهدافه الخاصة. وهكذا يسود منطق المنفعة وما هو قابل للاستعمال وتتعرى المفاهيم من كثافتها الوجودية وتتحول إلى مجرد عناصر داخل سلسلة من العمليات الرمزية. ينتج عن كل هذا أن العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام. بذلك ينخرط العقل في سيرورة الانتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة، أي أن الفهم يخضع للفعالية، وتتحول اللغة إلى شعار: «وكل فكر ينظر إليه باعتباره فعلا، وكل تفكير أطروحة، وكل أطروحة تغدو كلمة أمر»[1] إن هذه الحالة يسميها فلاسفة النظرية النقدية بـ «عقلانية اللاعقلانية» التي تستهدف، بشكل أساسي، في نظرهم، فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يخضع الانسان إلى سيطرته. وهكذا فالمعرفة تغدو سلطة لا تعرف حدودا لا في العبودية التي تفرض على الكائن ولا في مجاملة مالكي وسائل السيطرة. والمعرفة هنا ذات جوهر تقني بحيث لا تتغيى خلق مفاهيم وصور، أو توفير متعة السعادة في المعرفة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين وتنشيط الرأسمال.

إن العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة ذاتها. لأنه «بقدر ما تنمو المعرفة التقنية، بقدر ما يرى الانسان أن آفاق تفكيره تتقلص وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فردا، وقدرته على مقاومة تقنيات التلاعب الجماهيرية الكاسحة، وقدرته على التخيل والحكم المستقل. إن إتقان الوسائل التقنية لنشر الأنوار تتساوق مع عملية نزع الصفة الانسانية عن الانسان. ذلك أن التقدم يهدد بإعدام الهدف الذي يتوجه إليه مبدئيا ألا وهو فكرة الانسان»[2] إن العقل مع الأنوار يصبح «عقلا توتاليتاريا»[3]، والعقلنة المتطورة دوما كما تفهم وتمارس في الحضارة الغربية تنزع نحو جوهر العقل نفسه.

---

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op. cit. P. 32.
(2) Ibid ; P. 10.
(3) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" op. cit, P. 24.

وهذه هي مفارقة العقلانية الحديثة. العقل الأنواري يستهدف إخراج الانسان «من الحجر الذي فرضه على نفسه» كما يقول كانط، أي تحريره من الأساطير والمسبقات الغيبية والخرافية، وإدخاله إلى مجال المبادرة والفعل الحر لإسعاده وخلق ما يمكن من الشروط التي تساعده على تفجير طاقاته وتحقيق رغباته. في هذه الصيرورة يتحول العقل إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط تحركه والتحكم في جسده سياسيا واجتماعيا. وتتحول عقلانية العقل إلى «لا عقلانيته» لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير «عقلانية سياسية» (1) تحد من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته.

إن السلطة، في زمن الحداثة والعقلانية، في حاجة دائما إلى نظام لضبط مفاصل المجتمع وخلق التوازن الضروري فيه. والمعرفة هي التي تزودها ـ أي السلطة ـ بما يحتاجه النظام من عناصر للتحكم في الأشياء والأجساد. ولهذا السبب فإن العقل العلمي أو السياسي يصبح «عقلا أداتيا» Raison instrumentale وكل فكر غير غائي يغدو فكرا بدون أهمية ولا معنى. والعقل الأداتي لا يقبل أن يخرج فكر ما عن النشاط العيني الذي يمكن أن يتكفل به. والخروج عن هذا الاطار معناه الخروج عن الواقع. في حين أن «الواقع له الكلمة الأخيرة حين تكتفي المعرفة بتكراره. إن التفكير يختزل إلى توتولوجيا. بقدر ما تخضع الآلة الثقافية لما هو موجود، بقدر ما تكتفي بإعادة انتاجه بطريقة عمياء. هكذا يلتقي العقل بالميتولوجيا التي لم يعرف أبدا كيف يتحرر منها» (2)

يتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي لمحاصرة الفرد والجماعة. وهذا التحالف تمت ترجمته في نسقين يختلفان في الأسلوب ولكنهما يلتقيان في الهدف. وهما الوضعية والهيغلية. وكلاهما يعبران عن شكل «بليد» ومشوه للعقل، الأول في ما سمي بـ «العقل الأداتي» للعلم والتقنية، والثاني بـ «العقل الموضوعي» للعقلانية.

لذلك يتبرم فلاسفة النظرية النقدية من الوضعية والهيغلية. فتوتاليتارية العقل الملتصق بسلطة الدولة الحديثة، والارتباط الساذج بالمعطى، حتى ولو رفع شعار العلم، لا يساعدان، تماما على تحرير الفرد ولا على تخليصه من الاستلاب الذي رمته فيه الثقافة الجماهيرية الحديثة. أي أن المجتمع الصناعي أفرز مظهرا من مظاهره ينعته ماركوز بـ «الطابع العقلاني للاعقلانيته» (3)

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", Paris, Ed de Minuit, 1968, P. 22.
(2) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" op. cit. P.43.
(3) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op.cit, P. 34.

إن نتيجة هـذا التحليل هـو أن الانسـان الغـربي، بسبب التطـور الأعمى للعقل الأنواري، فقد هـويته وأصبحت اللغة قادرة فقط على أن تلعب دور الأداة لتكـريس الأمر الواقع بـدل فعلها النافي. الأمر الـذي أدى إلى فقدان ذلك البعد «الداخلي» للفكـر الذي يسعف على الاعتراض. وضياع هـذا البعد الذي من خـلاله كان الفكر النقـدي يعثر على قوته النقـدية للعقل، يشكل، في حقيقة الأمر، المقـابل الايديولوجي للعمليـة المادية التي بواسطتهـا يقوم المجتمع الصنـاعي، بإسكـات وتحجيم الاعتراضات والاختـلافات. لأن التقدم التقني يعمل على إخضاع العقل إلى وقائع الحياة والاكتفاء بإعادة إنتاجها.

وبالرغـم من هذا النقد الجذري لعقلانيـة الأنوار ولما أفرزته من مظـاهر الحداثة في الزمن والمجتمع، وبالرغم من الاعتراض المنهجي والفلسفي على كل من الوضعية والهيغلية والماركسيـة في تعبيرها الاورتـودوكسي المؤسسـاتي، فإن فلاسفـة النظـرية النقـديـة يقولـون بعقلانية متفتحـة تستفيد من إيجابيات عقلانية الأنوار وتـرفض سلبياتها. إن العقل الذي تدعـو إليه النظريـة النقدية لا يختـزل فيما هو أداتي، بل هـو عقل خصوصي لأنه يـريد أن يعطي للتنـظيم الاجتماعي حقيقتـه العقلانيـة بالفعل وذلك بأنسنته، وتـوفير شروط المتعة والعدل والحرية. فالعقل، في هذه الحالة، ليس شكليا أو محايدا لأنه ينطوي على مضامين وعلى مهام، إضافة إلى أنه يدين، بإسمه الخاص بعض الممارسات ويحاكمها.

إن الأمر يتعلق، في العمق، باستئنـاف التفكير في مشروع العقلانية، دون السقوط في المثالية أو استبعاد عطاءات العلوم شريطة أن تكون عقلانية نسبية تعاند كل انزلاق نحو الدوغمائية أو الكليانية وذلك لأن العقل «أكثر كليانية من أي نسق كان»[1].

ففـلاسفة النظـرية النقـدية عملـوا على الكشف عن فظاعـات العقلنة في النظـام الاجتماعي ولكن منطلقين من أرضية العمل العقـلاني لأنهم يسلمون بأن العقلنة أصبحت «محايثة لتطـور البشرية»، غير أنها استعبادية أكثـر مما هي تحررية بسبب كونها أفـرزت عالما صارمـا في ضبطه الاداري يلغي الاختلافـات ويستبعد مـا هو خاص وينـزع عن الفرد كل دلالة.

إن نقد العقل الأنـواري وكشف المظاهر البربـرية للعقلانيـة وإدانة سيطرة الـدولة الحديثة في أشكـالها القهرية، فعل ضروري لإعـادة تنشيط السلب في الفكر وتجديـد القوة

(1) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison", op.cit, P.42.

النقدية للفلسفة. وهـذا الفعل، في نظر أصحاب النظرية النقديـة لا يمكن أن يقوم به إلا الفـرد الناقـد الـذي يختـزن تراث الفكـر السلبي ويقـدر على الاحتياط مـن هيمنة فلسفـة الذات.

4ـ الفرد بين وهم العزلة واستلاب الثقافة

هل استنفذ العقـل الأنواري كل طاقـاته الابـداعية بتأسيس عقـلانية أداتيـة تقنية تستعبد الانسان وتحد مـن تحركات جسده وتضبط تعبيرات رغباته؟ وهـل النقد الموجه لهذا العقل هو نقد من النـوع الكانطي، الذي يجزىء مستويات النقـد ويقر بالايجابي والسلبي في انتـاجات العقل، أم أنـه نقـد محايث لعمل العقل لا يكف عن تنبيهـه وتبيـان عثراتـه وثغراتـه وتجاوزاته؟ ثـم ألا يتعلق الأمر، عنـد أصحاب النظـرية النقديـة بتجديـد للعقل الأنواري وإدخال مقومات السلب في نشاطه حتى يستأنف زخمه النقدي وقدرته على تحرير الفرد من ذاته المكبلة بمختلف أنواع الأساطير التي أنتجتها الحداثة؟

إن فلاسفـة النظرية النقديـة في عملية نقدهم للمجتمع الحديث وللعقـلانية التي أسسته، يتفقون، كلهم، على أن أزمة العقل تتجلى، بشكل صارخ، في أزمة الفرد. وأمام هذه الأزمة المزدوجة تنفضح أوهام الفلسفة التقليدية بخصوص الذات وحرية الفرد، ذلك أن هذه الفلسفة، منـذ ديكارت، كـانت تنـظر إلى العقل باعتـباره أداة في متـناول الآنـا. أمـا الآن فإن هـذا «التأليه للذات» كما يقول هوركهايمر، لم يعـد ممكنا لأنه في الوقت الذي يريد فيه العقل الوصول إلى الاكتمال يصير لاعقلانيا، بل و «متبلدا».

فمشكلة الزمن الحديث هي المحافظة عن الذات في الوقت الذي لم تبق هناك ذات للمحافظة عليهـا. واعتبارا لهذا الواقع يتعين التساؤل عن مـوقع الفرد في المجتمع الحديث واستقصاء طبيعة انشطاره الوجودي الذي ولدته مفعولات الحداثة والعقلانية.

إن النظرية النقدية بقدر ما انصب اهتمامها على نقد العقل الأنواري وعلى كل نزوع كلياني وعلى الاتجاه الـوضعي والنسق الهيغلي (والماركسي أيضـا) بقدر مـا كان سـؤال الفرد يشغل أغلب فلاسفتها، ذلك أن الفكـر الفلسفي الذي أنتجه مفكرو هـذه النظرية تعبره أزمة الفرد من كل جانب بكل ما يستتبع ذلك من قيم ثقافية جديدة أفرزتها الحداثة ووفرتها مغامرات النظام الليبرالي.

وليس غريبا أن يهتم المؤسسون الأوائل للنظريـة النقدية من خلال «معهد البحوث الاجتماعية» منذ 1924بموضوع العائلة وسلطة الأب وموقع الفرد في المجتمع الحديث. فقد لاحظوا أن تراجع دور الأب وتفكك العائلة كان من نتائجه انهيار مؤسسة العائلة التي وإن كـانت تقمع الفـرد فإنها، مع ذلـك، كـانت تحافظ وتكـرس أهم مـا كـان يـوفـر شروط «التشخص» Individuation لأن الفرد، عند أصحاب النظرية النقدية، لا يقصد به وجود عنصر بشري متموضع في المكان والـزمان بل «إنه الوعي بخصـوصية فردانية باعتبـاره كائنا بشريا ومتعرفا على هويته الخاصة»[1] فالفـرد لا يعني وجود كـائن منعزل عن إيقـاع الزمن وعن تفاعلات الجماعة لأن «الفردانية تضعف في الوقت الذي يقرر فيه الانسان أن يتصرف لوحده»[2] فالفرد المنعزل، بشكل تـام، ليس إلا وهما، لأن القيم الشخصية الأكثر اعتبارا مثل الاستقلال وإرادة الفعل الحر والعـدل.. الخ كلها فضائل اجتماعية وفـردية في نفس الوقت. لذلك «فإن الفرد التام التطور هو التجسيد المكتمل للمجتمع التام التطور»[3].

ويبدو أن الهم الأساسي الذي سيطر على أصحاب النظـرية النقدية أثناء تحليلاتهم لمسألة الفـرد يتمثل في إنقاد الخـصوصية الفـردية، أي الطبيعة «الداخـلية» للـفرد، من السيـطرة المجردة للمفهوم «والتجريدات الأسطوريـة مثل الكلية الهيغلية، وماهية هوسرل ووجودية هـايدغر، بدون المساهمة في تذويـب الفردانية في الصوفية اللاعقـلانية، المستغلة من طرف الفاشية»[4].

فكل فكر يتجاهل خصوصية واختلاف الفـرد لن يتمكن من اكتناه التوتر الانساني فيه وإهمال هذا البعد في الفرد أدى بفلاسفة النظـرية النقدية، إلى الجمع بين ما هو خاص وما هـو كوني في الفـرد، ومن ثم إلى الاحتجـاج على كـل الفلسفـات التي ضحت بما هـو خاص في الفرد لحساب كلية النسق كما هو الشأن عند هيغل أو من أجل علم «موضوعي» كما يقول الوضعيون، أو خضوعا للسيرورة التاريخية كما هو الأمر عند الماركسية.

ولأن النظريـة النقديـة ترى أن إرادة النسق مكون مـن مكونات النظـرية التقليـدية ولأنها تروم التخلص من توتـاليتارية العقل ومن إنتاجات الحداثـة ذات التجليات المرعبة، فان النظرية النقدية تستهدف تفكيك ادعاءات كل الانساق، والمتمثلة أساسا في الاكتمال والانغلاق وادعـاء الامتلاك التـام للحقيقة المطلقـة. لذلـك أكدت على تجاوز العقـلانية

---

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op.cit. p.137.
(2) et (3) Ibid ; P. 144.
(4) Zima (P) : "L'Ecole de Francfort", Paris, Ed. Universitaires, 1974, P. 27.

المثاليـة، كما رأينا سـابقا، واستثمار القيمة التحـررية للعقل بـدل الانخراط فيما يضيق من حريـة الفرد ويقيد تحركه. فـالكلية وهم وكذب. والحقيقة لا تكمن في الممارسـة الجماعية، سـواء في فهمهـا الهيغلي أو الماركسي، وإنما في تنـاقضـات وثغـرات النسـق التي لا يقـوم بالكشف عنهـا الا «الفرد الناقد» الـذي يفجر أسئلته من جـراء المعاناة التي يفرضهـا عليه النظام الكليـاني. فأدورنو يعتبر انه بخلق المسـافة الضرورية إزاء الممارسـة يتمكن الفرد من القيـام بفعل التفكير الذي يحتـاجه الفكـر التغييري. لأنـه من داخل المعانـاة ومن داخل الوعي بخطـر الانسحاق تنبثق شرارة النقد، وليس من داخل النسق الـذي يكتفي بتقديم أجوبة جاهزة.

إن الانسان، من أجل ضمان شروط عيشه واستمـرار وجوده، يبحث عن السيطرة على الطبيعة. وهذه السيطرة تتم اعتمادا على قوانين يفرضها على نفسه وعلى الآخرين. ومع ذلك بفرضـه هذه القوانين فإن الانسان يتـوهم أنه سيد الطبيعة ولكنـه يصير عبدا لها، في حقيقة الأمـر، وقد عمل فلاسفـة النظريـة النقدية ولا سيما هـوركهايمر وأدورنـو في كتابهما المشترك «جدل العقل» على القيام بتاريخ لاصول هذا الانسـان بوصفه سيدا لاعقلانيا على الطبيعة. فـالتصالح بين الـذات وبين الواقع الموضـوعي، كما هو الشأن عنـد هيغل، هو الوهم الأسمى للمثالية في حين أن الجدل هو، في العمق، الوعي الصارم باللاهوية.

وما دام فـلاسفة النظـرية النقديـة يربطون، بقـوة، بين أزمة العقل وأزمـة الفرد في المجتمع الحديث فإنهم، أيضا يؤكدون على التلازم العضوي بين انحطاط العقل وانحطاط الفرد. ذلك أن تصفيـة الفرد، أولا من طرف الفـاشية، ثم من طـرف الرأسمالية المتقـدمة أدت، من منطلق معاناة خصوصية[1]، بفلاسفة مدرسة فـرانكفورت إلى القول بأن الدولة الكليانية هي نتاج التنظيم اللاعقلاني للمجتمع الرأسمالي وبأن الشر الاجتماعي يتماهى مع السيطرة.

كيف يذوب اختلاف الفرد داخل آليات العقلانية التقنية وضمن العلاقات العامة التي نسجتها مقاييس الحداثة؟ كيف تتم ترجمة مبدئي الرغبة والواقع في المجتمع الصناعي المتقدم؟

(1) إن الوعي بـالفجيعة لدى النخبـة اليهودية الالمانيـة بسبب انتصار النـازية واندمـاج العمال في النظام الرأسمالي وتـراجع القيمة الوجـودية للفـرد الليبرالي أدى بعناصرهـا إلى تأسيس معهد لتحليل تحولات المجتمع الحديـث. ويلاحظ «بيير زيما» في كتـابه الآنف الذكر، أن فلاسفة النظرية النقدية كانوا معنيين بهذه الظواهر «باعتبارهم أفراد ليبراليين وبوصفهم يهودا» (ص 21).

إن هوركهايمر، ولا سيما ماركوز (وكـذلك ايريك فروم وارنست بلوخ في مستويات أخرى) قدموا تحليلا متعدد المنطلقات للمجتمع الصناعي المتقدم ولأساسه الايديولوجي، بهدف الكشف عن الآليات الـواعية واللاواعيـة التي تتحكم في الفرد وفي الجماعـة، أو ما يسميه ماركوز بالانسان ذي البعد الواحد «المتحرك» داخل «المجتمع المغلق».

ويلاحظ مـاركوز أنه حصل دمج لكـل القوى والمصالح الاعتراضيـة داخل النظام والتي كانـت لا تكف عن احتجاجها في الفترات السـابقة للـرأسمالية. كما ان هـذا النظام عمل على تنظيم وتعبئة الغرائز والرغبات الانسـانية بشكل منهجي، الأمر الذي جعل من العناصر التفجيريـة واللااجتماعية لـلاوعي قابلـة للتوجيه ولـلاستعمال. كل هذا أدى إلى التحكم في قوة السلب لدى الفرد الذي صار عـامل انسجام وتوافق وتأكيد. بل إن إعادة إنتـاج «القمع من طـرف الافـراد والطبقات» في نظـر مـاركـوز، أصبحت تتم بـدون أدنى مقاومة، وعملية الدمج تحصل بدون ضغط واضح «فالديمقراطية تكرس السيطرة، بقوة، أكثر من الحكم المطلق»[1].

ومن هذا المنطلق يعتبر فلاسفة النظرية النقـدية أن الفكر السلبي بقدر ما تستدعيه تحولات الحداثة ووضعية الفرد في المجتمع المعقلن، بقدر ما يواجه مشاكل نظرية وسياسية عديـدة. فالمجتمع الصنـاعي «الـديمقراطي» يحرم النقـد من قاعـدته الحقيقيـة، في نظر ماركـوز، لأن «التقدم التقني يقوي نظامـا بأكمله من السيطرة والتنسيق، الـذي، بدوره، يـديـر التقـدم ويخلق أشكـالا من الحيـاة (ومن السلطـة) تبـدو وكأنها تتـوافق مع القـوى المعارضـة. ومن ثم ينتج الانطباع أن كل احتجاج يغدو بـدون جدوى»[2]. وبالتالي ففي كل مرة تغيب عوامـل التغيير الاجتماعي، يرتمي النقد في التجريد، بل أكثـر من ذلك فإنه في «المجتمع الصناعي الـذي يمارس سياسة دمجيـة متنامية تصير مقولات النقـد عبارة عن صيغ وصفية، مخيبة للآمال وإجرائية»[3].

إن المجتمع الصنـاعي المتقدم خلق أشكـالا جـديدة من المراقبـة والضبط وأصبح بالتالي مجتمعا «ذا بعد واحد» في تصور ماركوز، فالرفاهية، والفعالية والعقل ونقص الحرية داخل إطار ديمقراطي، هذا ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني «ليس هنـاك أكثر عقـلانية من إلغـاء الفردانية وذلـك بمكننة الأعمال الضروريـة اجتماعيا ولكنها أكثر قساوة»[4].

---

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op.cit, P. 7.
(2) et (3) Ibid ; P. 20.
(4) Ibid ; P. 27.

إذا كـانت فلسفة الأنـوار تجمع بين الحرية والعقـلانية والعـدالة وتعتبر أن النظـام الديمقراطي كل متجانس، فإن ماركـوز يرى أن العقلانية، في المجتمع الصناعي، تهمش الحرية وتقزم الفرد، ومن تم فالحرية، بمعناها الليبرالي، باعتبارها تجليا لإرادة ومبادرة الفرد لم تعد مع النظام السياسي الذي شيدته العقلانيـة التقنية حرية فعلية ما دام النظام مؤسسا على الضبط والمراقبة، وبالتالي فإن ما يسمى بـ «استقلالية الفرد» أصبحت من قبيل الوهم والخيال.

فـالنمط الحضـاري للمجتمع الصنـاعي أنتج ثقـافـة خـاصـة تتخـذ أشكـالا ديمقـراطية، وتعبر عن رمـوزهـا في قوالـب وصيغ «جماهيرية» ولكنهـا في نظـر ماركـوز لا تستجيب في عمقها، للنزوع الـديمقراطي للفرد ولا للمضمون الجماعي للثقـافة «أن تكون لنا حرية فـردية يجب أن يعني ذلك تجديد ما للفكر الفرداني الغـارق، حاليا، في التواصل الجماهيري»[1].

إن فـلاسفة النظـرية النقـدية بعـدما شـاهدوه من انحطـاط للقيم الفرديـة داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ومن انسحاب لحق الفرد في الاختلاف داخل النظام الفاشستي أولا؛ وفي تراتبيات النظام السياسي «المغلق» للمجتمع الصناعي ثانيا؛ حاولوا إعمال العقل لإعادة الاعتبار للفرد ولتنشيط الفكر النقدي. وانطـلاقا من هذا الاهتمام عملوا على اعادة قراءة النص الفرويـدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عـن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموقع الجنس في آليات الاغراء الحديثـة وعلاقتها بالعملية الانتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب.

ويعتبر ماركوز في مقدمة كتابه «إيروس والحضارة» أنه بسبب الأوضاع الجديدة التي يعيش فيهـا الانسان الحديث فإن استعمال المقـولات النفسية أصبح ضروريـا لأنها صارت «مقولات سيـاسية» وبـالتالي فإن «الحدود التقليـدية بين علـم النفس والفلسفـة الاجتماعية والسياسيـة أصبحت لاغية»[2]. فـالعمليـات النفسيـة التي كـانت، في الماضي خـاصـة ومستقلة تم امتصاصهـا من خلال دور الفرد في الدولة وبسبب وجـوده العمومي. لذلك إذا كـان الفرد يفتقـد إلى الوسـائل والامكانيـات التي تـوفر لـه شروط الوجـود الذاتي فـان مصطلحـات علـم النفس تصبح مصطلحـات تلك القـوى الاجتماعيـة التي تحدد أبعـاد النفس. ومن تم يتعين تطوير المضامين السوسيولوجية، والسياسية للمقولات النفسية.

(1) Ibid, P.30.

(2) Marcuse (H) : "Eros et civilisation" , Paris, Ed de Minuit ; 1986, P. 9.

تثوير المفاهيم النفسية من أجل فهم الانسان داخل المجتمع الحديث للاسهام فيما اسماه ماركوز بـ «فلسفة التحليل النفسي» وليس «التحليل النفسي»، لأن فرويد طور «نظرية» لـلانسان مكنته من احتلال موقع محترم في التراث الفلسفي. تثوير مفاهيم التحليل النفسي إذن، عملية ضرورية لاسناد النظرية النقدية، نظريا، من أجل الكشف عن الآليات المختلفة التي تتحكم في جسد وحرية الفرد في الزمن الحديث.

فمبدأ الواقع مدد سلطته على مبدإ الرغبة. والعقل تنازل أمام الارادة اللاعقلانية. وما دام الامر كذلك فإن مصير الفرد لا ينفصل اطلاقا عن مصير العقل. وحينما تتماهى السلطة مع المعرفة وتغدو هذه الأخيرة أداة للسيطرة فإن الفرد، بدوره، يصبح مجرد وسيلة لاستمرار توازن النظام وضمان مردودية العمل.

وأبرز مثال على غياب العقل وانسحاب الفرد وتلازم السلطة والمعرفة يتجلى بما يسمى بـ «الثقافة الجماهيرية» وتحليل آليات هذه الثقافة يفضي إلى الملاحظة بأن كل شيء قابل للتلاعب بـه وتوجيهه حسب مخططات «فرق الانتاج» التي تجعل من رغبات الناس مادة أولية في يد رجال الاشهار. فالحياة الجنسية، مثلا، التي تبدو متحررة ظاهريا، هي، في واقع الأمر، منظمة من طرف المصالح الكبرى ومستغلة وموزعة في سوق التبادل العام. وهذا التنظيم للجنس في المجتمع الصناعي المتقدم يحول الآلة الوجودية للجنس ويغير من المعنى الانساني للرغبة الشبقية. ففي الوقت الذي يرفع فيه الطابع الجنسي، وتقصى الموانع التي تحول دون تحقيق الرغبة فإن الحب يفقد أساسه الحقيقي.

يتعلق الأمر عند أصحاب النظرية النقدية بعملية دمج للرغبة في آليات التبادل الجسدي والرمزي داخل المجتمع الصناعي الحديث. والرغبة هنا لا تمس ما هو جنسي فحسب، لأن الايروس بوصفه عشقا لما هو جميل وحبا للفكر، يشكل المصدر الأساسي للنقد وللحلم المتطلع إلى الاختلاف. وهذا ما يتناقض مع واقع الحال.

ويظهر أن الحداثة التقنية لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وبحريته أو برغبته وبميولات جسده، بل إنها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي ينسلخ أكثر عن ذاته ويرتمي كلية في الاقتصاد الثقافي ذي الامتداد الجماهيري. ذلك أنه «داخل الصناعة الثقافية لا يكون الفرد مجرد وهم بسبب تقنين وسائل الانتاج وإنما لا يسمح له بالوجود إلا إذا تماهى كلية مع العام»(1).

(1) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison", op. cit, P. L63.

من هنا ضرورة نـزع الطابع الأسطوري عـن التقدم العلمي وعن الحداثة . فـالتقنية أصبحت تقوم بـدور ايديـولوجي بـالغ التأثير والقوة . وبقـدر ما تمثل إنتـاجية تتحكم في أشياء الطبيعـة ، بقدر ما تقـوم بوظيـفة إيديولـوجية تكـرس الانفـصال الوجــودي بيـن الفرد وذاته والتواصل المشـوه بين الأفراد. هذا ما أدى بفلاسفة النظـرية النقدية إلى القول بأن التلازم العضوي بين العقل والعلم ينتج أدوات تعمل على تسييج حرية الفـرد وممارسة السيطرة عليه أكثر مما تساهم في تحرره .

كل شيء في المجتمع الصنـاعي المتقـدم يـرتد إلى «شكلـه السـوقي» ، لأن وسـائل الاتصـال الجماهيريـة تخلط ، وبشكل «منسجم» كما يقـول ماركـوز، بين الفن والسيـاسـة والـدين والفلسفة والتجـارة ، ولا شيء يحسب له الا قيم التبـادل . فحتى الحقيقة لا قيمـة لها . ذلك «أن عقلانية الأمـر الواقع تتمركز في قيمة التبادل ، وكل عقـلانية أخرى يجب أن تتنازل لها عن ذلك»[1] بل إن ما يسمى «بالثقافة العليـا» أي ثقافة النخبة لم تتحول فقط إلى ثقـافة جماهيريـة ، لأن الواقع الجديـد الذي أنتجتـه الحداثة التقنيـة أصبح يطعن حتى في مصداقية هذه الثقافة . فالواقع يتجاوز الثقـافة وهذا الواقع يفرز عناصر وعي شقي جديد أساسه نوع من «التصعيد القمعي» للنزوع الوجودي الفردي .

إن الحداثة التقنيـة بحكم استثمارها لميولات الفـرد العميقة في عملية إنتاجهـا لقيمة التبادل سـواء على صعيد التجـارة أو الثقافـة . وبسبب اختراق وسائل التـواصل للمجال الخاص واحتواء تعبيراته ، ولـدت ـ أي هذه الحداثة التقنية ـــ ما يسميه ماركـوز بـ «الوعي السعيد» الذي يؤمن بأن الواقعي عقلي وبأن النظـام يلبي حاجات الإنسان ، الشيء الذي يفضي إلى بروز «امتثاليـة جديدة nouveau conformisme» تعبر عن نفسها مـن خلال «السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التكنولوجية»[2]

إن هذا المجـال الحضاري والرمزي الـذي أنتجت الحداثة التقنية ، في نظر فـلاسفة النظريـة النقدية ، لا يسـاعد اطـلاقا على تحرر الفرد لأنـه يوهمه بالحريـة والديمقـراطية في الوقت الذي يـدمجه في آليات لا تنتج الا الشبيه . فلغة المجـال التواصلي المهيمن تسعى إلى التوحيـد وتوليد الفكـر الايجابي . لذلك تتبرم من كل المفـاهيم النقديـة ومن كل ما يسمح بإمكانية التعالي . إن هـذه اللغـة تعبر عن نوع من «الخطاب المغلق» ومن الفكر «ذي البعد

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op. cit, P. 82.
(2) Ibid ; P. 109.

الواحـد» الذي حول العقـلانية إلى نقيضها والحريـة إلى استبداد جـديد. يقول مـاركوز : «هنـاك ظاهـرتـان من القطـاعات الأكثـر تقـدما في المجتمع الصنـاعي : من جهـة تعبر العقـلانيـة عن نفسهـا داخل اتجاه ينحو الاكتمال التقنـي، ومن جهة ثـانيـة، تقـوم بكل المجهـودات الممكنة لضبط هـذا الاتجاه داخل مـؤسسات قـائمة. وهنـا يـوجد التنـاقض الداخلي لهذه الحضارة، أي في ذلك العنصر اللاعقلاني لعقلانيتها»(1). وحينما يتم الوصول إلى هذه الدرجة فإن السيطرة تكتسـح كـل مجالات الوجـود الخـاص والعـام، وتدمج كل عنـاصر الاعتراض الفعليـة وتحتوي كل مقـومـات التفكير السلبي النـاقـد. فالعقـلانيـة التكنولوجية «تفصح عن طابعها السياسي في نفس الوقت الذي تصير فيه وسيلة للسيطرة، وذلك مجال كلياني حقيقي يكون فيه المجتمع والطبيعة، الروح والعقل في حالة تعبئة دائمة للدفاع عن هذا المجال»(2).

ماذا تبقى للنظـرية النقـدية أمـام هذا الانسداد؟ وكيف يمكـن للفكر السلبي أن يتحرك داخل نسق يجعل من وظائفه دمج كل اعتراض ومراقبة قنوات النقد ؟

5ـ بين الدمج والأفق الجمالي

يبدو، من خلال ما تقدم، أن فلاسفة النظرية النقدية في سياق ممارستهم للفلسفة ومحاكمتهم للعقلانيـة الأنوارية وللتعبيرات الثقافيـة للحداثة، وفي إطـار اهتمامهم المركزي بمسألة الفرد وعلاقتـه بذاته وبالآخر اضطروا ـ أي هؤلاء الفلاسفـة ـ كل حسب اهتماماته وتجربته الخاصة، إلى الاستناد إلى أهم العنـاصر النقدية في التراث الفلسفي الألماني، ابتداءا من كانط إلى هايدغر. وبالـرغم من أن هوركهايمر يعترف بأن «أهم فيلسوفين أثرا، بشكل حاسم، على بـدايات النظرية النقديـة كانا شوبنهـاور وماركس»(3) فإن مختلف نصـوص فلاسفة هذه النظرية تظهر التأثير العميق الذي مـارسته نصوص فلاسفة ومفكرين آخرين على مسار هـذه النظريـة. ذلك أن النقد الترنسندنتـالي الكانطي بقي حـاضرا في نصوص النظـرية النقـدية بـالرغم من إدمـاج النقد الماركسي في تنـاياهـا. الأمر الـذي أدى ببعض الباحثين إلى القول بأن النظرية النقدية، في حقيقـة أمرها، نظرية توفيقية تجمع بين كل من كانط وماركس(4).

(1) Ibid ; PP. 41-42.

(2) Ibid; P. 43.

(3) Horkheimer (M) : "Théorie critique", op. cit, P. 355.

(4) Assoun (P-L), Raulet (G) : "Marxisme et théorie critique", op. cit. PP. 7-8.

ومهما يكن من أمر هجرة فلاسفة النظرية النقدية بين مختلف نصوص التراث الفلسفي النقدي الألماني، فانهم عملوا، في النهاية، على تنشيط كل ما يمكن أن يعضد النقد في عملية احتجاجه على الانهيارات المختلفة للعقل وللفرد في المجتمع الصناعي المتقدم. فحتى مفهوم العقل الجدلي عند هيغل بالرغم من النزعة النسقية التي تسكن الفلسفة الهيغلية، حاول أدورنو تجريبه في شكله النقدي الأصلي باعتبار أن هيغل أكد على أن العقل يمكن أن يفكر ضد ذاته دون أن يضيع مكوناته الضابطة لعملياته.

وبدون أن ندخل في استجلاء طبيعة حضور التراث الفلسفي النقدي الألماني في الفلسفة السلبية للنظرية النقدية، سواء تعلق الأمر بكانط، بشوبنهاور، بماركس والهيغليين الشباب بماكس فيبر أو بنيشته، وكورش أو بهايدغر، نلاحظ أن النظرية النقدية في عملية نقدها للعقلانية التقنية ولموقع الفرد في ثقافة المجتمع الصناعي استلهمت بعض مفاهيم التحليل النفسي للكشف عن الآليات الواعية واللاواعية في الحضارة الحديثة وفي البناء النفسي والفكري للانسان المعاصر، وعمل فلاسفتها، لا سيما ماركوز وايريك فروم، على إدماج الفهم الفرويدي للذات وللحضارة في سياق نقدهم للأسس القمعية للثقافة الحديثة، إلى جانب المفاهيم الفلسفية للماركسية.

فجدل الحضارة هو عبارة عن تبادل متوتر بين السيطرة والتحرر. والحضارة التكنولوجية لا تساعد على تفتح الفرد وتحرره بقدر ما تعمل على استلابه، بدفعه، باستمرار، إلى تصعيد أو قمع رغباته. والفرد الناقد أمام اختيار واضح، إما أن ينخرط في آليات الثقافة السائدة ويتنازل عن ما يشكل إنسانيته، وإما أن ينشد حضارة لا قمعية تسمح له بتحقيق حريته واستثمار اقتصاده الايروتيكي. لدرجة ان المرء هنا، في حقيقة الأمر، لا يختار بين نمطين من القيم وإنما بين القيمة وانعدامها، أي بين الايروس التحرري، واللوغوس المسيطر.

لا شك أن تحليل ماركوز مثلا للايروس وتأكيده على مبدإ الرغبة يجعله مرهون لفهم قبلي ولتحديد خالص للرغبة وللايروس، لأن ما يسميه بالحضارة اللاقمعية ليست الا مفهوما ممكنا لم يعمل على تأسيسه لأنه عبارة عن مشروع للتغير الاجتماعي.

إن الأمر يتعلق بيوتوبيا جديدة. ذلك أن تطرف العلاقة الموجودة بين حضارة القمع والحضارة اللاقمعية وانسداد آفاق النقد، بحكم أن الطبقة التي كان من الممكن أن تحققه ذابت في إغراءات النظام، والفرد الذي كان من الجائز أن يضمن استمرارية ممارسته

انمحى في كلية الثقافة الجماهيرية . أمام هذا الواقع اذن لم يبق أمام النظرية النقدية إلا الارتماء في مجالات المتخيل والتعويل على مردودية اليوتوبيا .

وهكذا ، بين الدمج وآفاق اليوتوبيا ، اختار فلاسفة النظرية النقدية ان يسلبوا العالم على صعيد المتخيل ، لأن الرفض لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا . على اعتبار أن اليوتوبيا حلم لا يشبه الاحلام العادية . وإنما هو حلم يكسر الحواجز والحدود ، يغدو فيه الانسان سيد تاريخه لأنه قادر على خلقه ، ولأنه ، بالأساس قادر على التخيل . فاليوتوبيا ، هنا ، تعبير عن المخيلة ، وشكل من أشكال الحرية والفكر ، لأن الانسان داخلها يقدر على معاندة التاريخ الذي تفرضه عليه الحداثة التقنية ، ومن تم فالانسان الذي يحلم هو الشخص الذي ينتصر على جاذبية العالم ، وباليوتوبيا ينتصر على الضرورة القاسية للتاريخ كما صنعه العقل الأنواري . يقول ماركوز : «إن تسيير وتنظيم المجتمع الطبقي ، اذ شكل حساسية الانسان وعقله ، قد حدد وضيق حرية الخيال أيضا . وقد انحصرت قوة الخيال بين مقتضيات العقل الآداتي من ناحية ، وبين التجربة الحسية التي شوهتها انجازات هذا العقل نفسه ، من ناحية أخرى ، فتعرضت للقمع : لم يسمح لها بان تصبح شيئا عمليا ـ أي تحول الواقع تحويلا فعالا ــ إلا في داخل سياق عام من القمع» . [1] ثم يضيف : «إننا اليوم عندما نصف شيئا بأنه «يوتوبي» فلم نعد نعني انه يقع في «اللامكان» ولا يمكن ان يكون له مكان ، بل أصبحنا نعني أنه ذلك الذي يحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة» [2] .

فاليوتوبيا ، إذن ، حلم يتيح فتح بعد جديد في الواقع . يوجه ممارسة أخرى لأنه يعطيها معناها المناسب . إنه حلم سيادة إيروس بريء داخل عالم بدون حواجز ، يحقق الحاجات والرغبات بدون منع ولا تضييق . هذا أهم مظهر للمجتمع اللاقمعي . إنه يسمح بسيادة إيروس في استقلال عن امبريالية العقل التقني .

---

(1) هوبرت ماركوز ، «نحو التحرر ، فيما وراء الانسان ذي البعد الواحد» ترجمة ادوار الخراط بيروت منشورات دار الآدب 1972 ص 40 .

(2) نفس المرجع ، ص 10

وتجدر الإشارة إلى ان دار الاداب نشرت كذلك ترجمات لكتب ماركوز التالية :

ـ الانسان ذو البعد الواحد : ترجمة جورج طرابيشي

ـ الحب والحضارة : ترجمة مطاع صفدي

ـ فلسفة النفي : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد .

إن حلم النظرية النقـدية يعبر، بقوة، عن انسداد كل مجالات النقـد أمامها، ذلك أن اختيار الأفق اليوتوبي برهـان على الضعف الحقيقي الذي يسكن النقد عندهم في عجزه عن الفعل في التاريخ. ولهذا أمـام فشل الثقافة بمفهـومها التحرري، ومأزق الفرد النـاقد وعجزه عن التفكير، حسـب مقولات أخلاقيـة لتغيير الممارسة السيـاسية، لم يبق للنظـرية النقـدية إلا الارتماء في أحضـان المجـال الجمالي، ومن ثم يتحـول النقد عنـدهم من إجـراء لتأسيس نظـريـة نقديـة للمجتمع إلى احتجـاج من النـوع الاسيطيطيقي. إنـه رفض الفن لابتدال الثقافـة وانحطاط الفرد. أو بالأحرى الرفض الجذري ذو الابعـاد الجمالية. إن هذا الرفض أو «هذا الحلم بعالم يصبح فيه الانسان باديا لذاته ومتصالحا معها ومع العالم، ليس الا رمـزا للحريـة وللتحرر. إنـه لا يعني، واقعيـا، الشرط الانساني لأنـه ليس إلا التحقق الرمزي للحرية»(1).

وبـالـرغم من ان فـلاسفة النظـريـة النقـدية يعتبرون بـان العقل «يشعـر بإرهـاب أسطوري اتجاه الأسطورة»(2) فإنهم مع ذلك التجأوا إلى الفن باعتباره عالما رمزيا يسعف على التحرر من سلطة العقل. فالفن يتضمن عقلانية السلب، والمخيلة ترفض الالتزام بحدود مـا يفـرضه مبـدأ الـواقع. وهـذا مـا يعطي للرفـض الجمالي بعده النقـدي. وإذا كـان من الضروري أن تقوم الفلسفة بوظيفـة نقدية فإن الفن كذلك ممارسة نقـدية واحتجاج عما هو موجود وتعـال عن هيمنة العقل «فالفلسفة تتوحـد مع الفن حينما تعبر عن قوة الشغف في اللغة وتحوّله، من خلالها، إلى مجال التجربة والذاكرة»(3).

إن الالتجاء إلى الأفـق الجمالي بوصفه لحظـة سلبية للحـداثة التقنيـة، يعني تسليم بتنازل النقد عن مهمة التغيير الاجتماعي. وبـالرغم من أن فلاسفة النظرية النقـدية حاولوا تأسيس «نظريـة تأملية». تعتمد في عملياتها على نتـائج العلوم الانسانية وتعانـد كل نزوع نسقي، وبالرغم من أنهم أرادوا لها أن تكـون نظرية نقديـة للمجتمع، تنشد التحرر، وأنها تستند إلى نقـد مادي للعقل يؤسس لعـلاقة جـديدة مع اليوتـوبيا، فإنها تبقى مجالا، غير محدد الضـوابط، للتسـاؤل وللشك أفرزت عنـاصر «فكـر للنفي»(4) يعادي المعـاناة وكل

(1) Chirpaz (F) : "Aliénation et utopie", Revue Esprit, Janvier 1969.

(2) Horkheimer (M) , Adorno (T) : "La dialectique de la Raison", Op. cit, P. 45.

(3) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op. cit ; P. 185.

(4) Abensour (M) : "La Théorie Critique : une pensée de l'exil", op. cit, P. 198.

المصادر التي تنتجها. لذلك فبالجمال يعبر الفرد عن اختلافه وباليوتوبيا يتحرر من طغيان العقل. ولكن هل زمن الحداثة يسمح بالاختلاف الجذري وباليوتوبيا الحالمة ؟ وهل استنفذ العقل الأنواري كل طاقاته على مساعدة الانسان في تحرره أم أن نمط التساؤل الذي صاغه فلاسفة النظرية النقدية بقي مبتعدا عن ايقاع تحولات الحداثة في أبعادها الايجابية ؟ ثم ما موقع يورغن هابرماس في مسار تطور هذه النظرية ؟ هل يشكل بالفعل امتدادا لها، أو مكملا لمجهوداتها النظرية، أم أنه سيؤسس لنفسه نمط سؤال خاص به وسينحت مسارا جديدا لم يساهم فلاسفة النظرية النقدية في تدشينه ؟

أسئلة عديدة سنحاول أن نقترب منها في الفصل الثاني من خلال تناولنا للمشروع الفلسفي لهابرماس وللمفاصل المكونة لتفكيره وذلك من أجل تلمس صيرورة العلاقة بين الحداثة والتواصل كمقوم جوهري لنظرية المجتمع التي يقترحها النقد الهابرماسي.

الفصل الثاني

المشروع الفلسفي لهابرماس

لقد انتهى فلاسفة النظرية النقدية إلى نتيجة تفضي إلى الانسحاب من الدعوة إلى إنقاد الفرد من انحطاطه، من خلال مشروع اجتماعي تغييري، لأن سلطة الحداثة التقنية أصبحت محايثة لكل تغيير ولكل تطور. وما دامت معاناة الفرد آتية من الثقافة العامة التي أنتجتها هذه الحداثة فإن هذا الفرد، حتى ولو تشبث بكل ما يملك من قوى، بحسه النقدي، يذوب في الكتلة ويزداد بذلك شقاءا ومعاناة.

لم يبق للنظرية النقدية إلا الأفق الطوباوي، و«الرفض العظيم» داعية الانسان الغربي الحديث إلى الخروج من شرنقته المحاطة بكل عناصر الاستلاب التي تفرزها ثقافة «الخطاب المغلق» والمجتمع «ذي البعد الواحد»، إلى الارتماء في هامشية تتخذ من الفن أفقها الوحيد لممارسة النقد، ومن الجمال وسيلة للإعتراض عن قيم الثقافة السائدة.

وبمعنى آخر أنه أمام السيطرة الكاسحة للهوية الواحدة والمطلقة اضطر فلاسفة النظرية النقدية إلى القول بالآخر وبالمغايرة لخلق نوع من التفاوت مع الواقع وتوفير بعض الحرية، على هامشيتها، للفرد الواعي.

لقد التجأوا في النهاية، إلى نوع من نقد العقل في ذاته وبالتالي إلى نزعة تشاؤمية إزاء كل ممارسة تدعي عقلنة الواقع. لقد آمنوا، في بداية نشاطهم الفكري، أن النقد يمكن أن يتبلور من خلال ذات جماعية. وحين تبين لهم فشل هذا الاتجاه راهنوا على الفرد، كعنصر ناقد، غير أن آليات الحداثة التقنية لا تسمح للفرد بالنقد الا من منطلق احتوائه، ولا بالاختلاف إلا من زاوية تحركه داخل دائرة الهوية.

هل معنى ذلك أن النظرية النقدية استنفذت كل طاقاتها؟ أم أن نمط سؤالها في حاجة إلى عادة تنشيط، وأن نزوعها السلبي يستلزم إعادة نظر؟

لقد دأب مؤرخوا الفلسفة الألمانية في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية إلى مرحلتين أساسيتين : المرحلة الأولى هي التي تأسست فيها النظرية النقدية على يد كل من «بولوك» وهوركهايمر ووجدت امتداداتها مع أدورنو وماركوز، والمرحلة الثانية يمثلها يورغن هابرماس بشكل أساسي. بدون أن يعني ذلك أن تمثيل هابرماس لهذه المرحلة يجعل منه مجرد امتداد للنظرية النقدية الأولى.

وبدون أن ندخل في تفاصيل ما يجمع وما يفرق بين النظرية النقدية الأولى وبين فلسفة هابرماس، نشير إلى أن هذا الأخير لم يجعل من الفرد الليبرالي اهتمامه المركزي، وإنما النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي يضمن توازنه اعتمادا على آليات الضبط الذاتي. وبالتالي فإن التساؤل عن هامشية الفرد وعن إمكانية إنقاذه لم يعد تساؤلا أساسيا، مثلما هو الشأن عند فلاسفة النظرية النقدية الأوائل، لأن همه المركزي أصبح ينصب على إمكانيات إخضاع ما يشكل لا عقلانية النظام لقوانين العقل الانساني. وذلك من خلال فهم جديد للحداثة وممارسة جديدة للعقلنة يصبان في نظرية ينعتها هابرماس بـ «نظرية الفاعلية التواصلية» Théorie de l'agir communicationnel.

وقبل أن نتناول الأساس الفلسفي للنظرية التواصلية عند هابرماس نريد أن نستعرض أهم المحاور النظرية التي انشغل بها والتي أدت به إلى صياغة عناصر النشاط التواصلي.

1 ـ من الفلسفة إلى النقد

يلاحظ يورغن هابرماس في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب «نظرية الفاعلية التواصلية» أن ما كان مركزيا بالنسبة «للنظرية النقدية القديمة» ولا سيما عند بنيامين وهوركهايمر وأدورنو «هو العلاقة مع نقد جذري للعقل» [1] متخذين هيغل ونيتشه ركيزتين أساسيتين لهم. ويضيف أنه بتأثير كل من ميشال فوكو وجاك ديريدا، ما زال هذا النقاش مستمرا في الساحة الفلسفية. ويرى أنه منذ الجيل الأول لتلامذة هيغل، والفلسفة تحاول أن تلمس «وساطة» الفكر ما بعد الميتافيزيقي. لذلك فالعمل الذي قدمته منذ ما يقرب من قرن ونصف أدى بنا إلى الاحتكاك مباشرة بمقدمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي بدون أن نكون مضطرين إلى اتخاذ موقف دفاعي يائس إزاء التراث الساحق للافلاطونية كما فعل نيتشه.

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", Paris, Ed. Fayard, 1987, P.10.

ويعلن هابرماس أنه بالرغم من أن كتاباته المختلفة تشتغل على موضوعات تنتمي للفكر الفلسفي، فإن نظرية الفاعلية التواصلية تشكل، في حقيقة الأمر، نواة لنظرية في المجتمع وأن الأمر يتعلق عنده بانتقال جذري مما يسميه بنظرية الوعي إلى نظرية للتواصل.

كيف وصل هابرماس إلى تأسيس نواة هذه النظرية التواصلية ؟ ما هو المسار الفلسفي الذي قطعه للوصول إلى هذا التركيب ؟ وكيف ينظر إلى الفلسفة في خضم التحولات الابستمولوجية والسياسية في الزمن المعاصر ؟

لقد لاحظنا أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل كان يسكنهم هاجس أساسي يتمثل أولا؛ في جعل النقد أسلوبا رئيسيا في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث، وثانيا؛ في التبرم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء، وثالثا؛ في الابتعاد عن كل استقطاب مؤسسي لا سيما مؤسستي الدول والحزب. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم يفصلوا بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية باعتبارها علوما نقدية لا تصالح الواقع كما تريدها النزعة الوضعية.

ويبدو أن هابرماس لا يختلف كثيرا عن هذا المسار. فبرنامجه يدخل، منذ كتاباته الأولى، ضمن ما يسميه بـ «عقلانية نقدية» وبالتالي عقلانية تحررية. ومن أجل تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فإنه جمع في نصوصه بين الفيلسوف وعالم الاجتماع وذلك من منطلق استثمار البعد الفلسفي الكامن في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي بنتائج هذه العلوم.

يلاحظ «جروج سيمل» أن هناك ثلاثة أصناف من الفلاسفة : الصنف الأول ينصت إلى دقات «قلب الأشياء»، والصنف الثاني ينصت فقط إلى دقات «قلب الانسان» أما الثالث فانه ينصت الى «قلب المفاهيم»، في حين أن هناك صنف رابع هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون الا إلى «قلب النصوص»[1].

ويظهر أن هابرماس بالرغم من أنه ارتبط منذ البداية بالمؤسسة الجامعية الألمانية بعد الحرب وأنه أستاذ فلسفة وباحث فإننا، مع ذلك، نعثر في نصوصه على مظاهر كل هذه الأصناف من الفلاسفة. لقد انخرط منذ بدايات اهتمامه بالكتابة وبالفلسفة في معترك الصراع الثقافي والسياسي الألماني. من خلال مقالاته الصحفية ومواكبته النقدية للممارسة

(1) Simmel (G) : "Philosophie de la modernité", Paris, Ed. Payot, 1989.

الفنية الألمانية وتغطياته المختلفة لأكثر من حدث ثقافي وسياسي[1]. كل هذا يسمح بالقول بأنه كان له إنصات خاص لتفاصيل تحولات المراحل التاريخية لألمانيا ما بعد الحرب. ثم إن النص الهابرماسي ومنذ كتابه «جوانب فلسفية وسياسية» وهو يحاور الأفكار الفلسفية وينقب ويناقش دلالات المفاهيم سواء المرتبطة منها بالفلسفة والعلوم الاجتماعية أو باللسانيات أو بالسياسة. . الخ. ومن منطلق اعتباره فيلسوفا فإن مسألة المفهوم كانت بالنسبة له مسألة حاسمة في سياق تشكيله للنظرية التي سينتهي بتأسيسها وهي التي نعتها بنظرية «العقل التواصلي» Raison communicationnelle أما بخصوص احتكاك هابرماس بالنصوص، فإن هذا الفيلسوف تميز بها أسماه أحد الباحثين بـ «شراهة متعددة الاختصاصات» ذلك أنه بالإضافة إلى دراساته لمختلف النصوص الفلسفية الكلاسيكية والحديثة من كانط إلى هايدغر وديريدا فإنه «أعاد النظر في كل الأدبيات المعاصرة للعلوم الانسانية، ويبدو أنه لا يترك شيء خارج إدراكه وذلك بـ «هضم» مقاربات مختلفة من قبيل التحليل النفسي الفرويدي وعلم نفس المعرفة والابستمولوجيا التكوينية لمدرسة بياجي في مختلف امتداداتها، واللسانيات الشومسكية. . ولسانيات التلفظ وسوسيولوجية الممارسة من منظور تالكوت بارسنز والوظيفية السوسيولوجية ونظرية التواصل وعلم النفس الاجتماعي لجورج هربرت ميد ونظرية غوفمان التي تنعت بـ الاتنوميتودولوجية وبعض عطاءات العلوم التي تبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة Paléontologieوالانتروبولوجية الفيزيائية. . »[2].

قد يبدو الأمر مبالغ فيه، لكن حين يحتك المرء بنصوص هذا الفيلسوف، منذ كتابه «المعرفة والمصلحة»، مرورا بكل الكتب التي أصدرها بعد ذلك ولا سيما «نظرية الفاعليةالتواصلية» و«الأخلاق والتواصل» و«الخطاب الفلسفي للحداثة» قد يتعرض لنوع من التيه أو يصيبه النفور من كثرة الإحالات والمراجع والمصادر والأسماء التي لا يتوقف

(1) يتعرض جان روني لادميرال بتفصيل لمختلف الانشطة التي قام بها هابرماس سواء صحفيا أو ثقافيا أو سياسيا، وذلك في كتاب:

- Denis Huisman : "Dictionnaire des philosophes", Paris, PUF.

كما أشار الاستاذ علاء طاهر إلى تفاصيل كثيرة من حياة هابرماس في كتابه.

- «مدرسة فرانكفورت، من هوركها يمر إلى هابرماز»، بيروت، منشورات مركز الانماء القومي، بدون تاريخ.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب تطغى عليه نزعة مدرسية واضحة وأحيانا يجد الباحث صعوبة في تقديم بعض مفاهيم هذه المدرسة، فضلا عن ارتباك فصول الكتاب.

(2) Ladmiral (J-R) : "Jurgen habermas ; ou le changement de signe de la théorie critique", op. cit, P. 998.

النص الهابرماسي عن استدعائها من أجل بناء نظريته التواصلية التي جعلته يحتل مكانة بين أهم فلاسفة القرن العشرين.

إن الأمر لا يتعلق بقارىء عادي أو بشخص يقوم بمراجعات كتب، بتلخيصها وتقديمها للقارىء في شكل مقالات وكتب، بل إن هابرماس لا يترك انفتاحا نظريا ما إلا والتقطه وأدمجه داخل سياق بنائه النظري بعد غربلته وتفكيكه ومناقشة مكوناته وخلفياته، وذلك كله سعيا وراء تأسيس «انتروبولوجيا» متعددة الاختصاصات تعيد تنشيط الفكر الفلسفي وتقوم بعملية تركيبية لأهم الخلاصات النظرية التي أنتجتها الحداثة الفكرية.

ومنذ كتابه «جوانب فلسفية وسياسية» افتتح مقالاته بسؤال مثير هو «ما الفائدة من الفلسفة ؟» إلى كتابه «الأخلاق والتواصل» الذي دشنه بمقال تحت عنوان : «إعادة تعريف دور الفلسفة»، وهابرماس منشغل بالهم الفلسفي. ذلك أنه اعتبر، منذ البداية، أنه لابد من التساؤل في الزمن الحديث «هل الروح الفلسفية لم تتخذ شكلا مختلفا. لأن ما كنا نسميه، في الماضي، بالفلسفة «الكبرى» أصبحت من قبيل الماضي، ويبدو، اليوم أن الفلاسفة الكبار محكوم عليكم بنفس المصير»[1].

وفي سياق تقويمه للوضع الفلسفي الألماني يسجل هابرماس الملاحظات التالية :

أولا : إن هناك استمرارا مدهشا للمدارس والإشكاليات الأساسية. فالمعطيات النظرية المؤسسة التي سيطرت على المناقشات الفلسفية في الخمسينات والستينات في البلدان الناطقة بالألمانية، ترجع إلى سنوات العشرين. وفي هذه المرحلة برزت خمس تيارات فلسفية لمواجهة هيمنة الكانطية الجديدة. التيار الأول مثله كل من هوسرل وهايدغر وذلك في شكل فينومينولوجيا ذات توجه ترنسندنتالي أو أنطولوجي، والثاني عبر عنه ياسبرز، أساسا، في صيغة فلسفة للحياة تستمد بعض عناصرها من ثرات ديلتاي Delthey وتتميز بوجودية جزئية ذات طابع هيغلي جديد. أما التيار الثالث فقد كان عبارة عن أنتروبولوجيا فلسفية مثلها كل من شيلر Scheler وإرنست كاسيرر E. Cassirer إلى حد ما. في حين ان لوكاتش وبلوخ وبنيامين وكارل كورش وهوركهايمر فقد التقوا كلهم، وبدرجات متفاوتة حسب تطور كل واحد منهم، حول فلسفة اجتماعية ذات أبعاد نقدية تستقي مقوماتها من ماركس وهيغل. أما التيار السادس فيتمثل في الوضعية المنطقية، وكان أبرز ممثليها

(1) Habermas (J) : "Profils philosophiques et politiques", Paris, Ed. Gallimard, 1974, P. 21.

فيتجنشتـاين، كارنـاب وكارل بـوبر. ولكن كل «هـذه الشخصيات التي طبعت المشهـد الفلسفي الألماني طـوال عقـدين من الـزمن يمكن بسهـولـة، وضعهم في إطـار تـراث العشرينات»[1].

ثانيا : ان الفكر الفلسفي استمر في البروز في أشكال مشخصنة Personnalisées لدرجة ان اللحظة الفلسفية يمكن تحديدها، بسهولة، من خلال أسماء بعينها.

ثالثـا : ان الفلاسفـة أو الفلسفات التي أتينـا على الإشارة إليهـا ظهرت ضمـن ما يمكن تسميته بـ«ما قبل التاريخ الثقافي للنازية»[2] لذلك لم يكن من السهل على فلاسفة هذه المرحلة أن يكون لا مبالين إزاء ما سيحدث فيما بعد.

وأخيرا فإن التفكير الفلسفي في ألمانيـا يتميـز بكـونه يتحـدد من خـلال النقـد تجاه لحظته الزمنية، الشيء الذي يجعله دوما في تعارض مع النزعة الاكاديمية. فليس هناك ولو «فلسفة واحدة، من تلك التي تعـرضنا لها، كشفت في نواياهـا العميقة، عن توافق معين مع النظام السيـاسي والاجتماعي القائم. لدرجـة أن ما ينطبق على الاتجاهات اللاعقـلانية لهايدغر أو «الجيهلين»، ينطبق أيضا على النقد الجدلي لبلوخ أو لأدورنو»[3].

ويلاحظ هابرماس أن هذه التيارات الفلسفية، في تنوعها وتفاوت أساليبها، تنتمي كلها إلى سياق من التطـور يتميز بما يسميه بـ«التأخر التـاريخي» أو «التفاوت التاريخي»[4] سواء كان تأخرا يتوصل إليه من خـلال «نظرية التطور البطيء للرأسماليـة» كما قال بذلك جورج لوكاتش، أو اعتمادا على «نظـرية الأمـة المتأخرة» كما صـاغها بليسنـر Plessner أو بواسطة «نظرية الحداثة المؤجلة» كما نظر لها «دارندورف» Dahrendorf.

غير أن التطـور السريع والمفـاجيء للمجتمع الألماني بعـد الحرب العـالمية الثـانيـة وتجاوزه للتأخـر التاريخي بـوضع القـواعـد الضرورية لبنـاء رأسماليـة مراقبـة بشكل إداري مضبوط، جعل من الجمهورية الفيدرالية بلدا معاصرا لأوربا الغربية.

أمام هذا الواقع الجديد، اذن، «ما الفائدة من الفلسفة ؟» وهل يمكن لها أن تبقى ممكنة وضروريـة بالـرغم من انهيـار الفلسفة النسقية ؟ ولماذا لا تنـدمج الفلسفـة، كما هو الشأن بالنسبة للفن وللدين، في السيرورة التاريخية والكونية للعقلنة كما وصفها ماكس فيبر بلغة التاريخ، وكما فهمها كل من هوركهايمر وأدورنو من زاوية الجدل ؟

---

(1) Ibid ; P. 24
(2) Ibid ; P. 25
(3) et (4) Ibid ; P. 29

إن الفلسفة في هذه المرحلة من تطور هابرماس، لا يمكنها أن تحل محل الأسطورة في وظائفها التي تسعف على استقرار الممارسة المعيشة، لأن الفلسفة «يجب على العكس من ذلك، أن تضمن بطريقة غير مباشرة، علاقتها الخاصة مع الممارسة من خلال حياة مكرسة للنظرية»[1] وانطلاقا من هذا الاعتبار يتعين الوعي بالتحولات البنيوية التي دخلت على الفكر الفلسفي عندما تمت القطيعة مع التراث والتي يجسدها موت هيغل. فالفلسفة قبل هيغل ليس هي نفسها بعده، وهذه الملاحظة الجوهرية أدت بهابرماس إلى اقتراح الافتراضات التالية :

أولا : إن وحدة الفلسفة والعلم لم تكن، جوهريا، محط سؤال ونظر إلى حدود هيغل، إذ أن هذه الوحدة لم يتم الطعن فيها الا بظهور العلوم الطبيعية الحديثة. وحتى بعد تأسيس هذه العلوم لم تتراجع الفلسفة نحو ميدان العلوم الصورية أو نحو قطاعات مكملة مثل الأخلاق أو علم الجمال أو علم النفس وذلك لسبب أساسي هو أنها بقيت تدعي قدرتها على توفير الأسس الأولى لكل معرفة نظرية، وهو ادعاء لا ينفصل عن الميتافيزيقا، فحتى منتصف القرن التاسع عشر بقيت الفلسفة هي العلم الأساسي»[2].

ثانيا : إن وحدة الدرس الفلسفي والتراث*لم تكن موضع نظر وشك حتى مرحلة هيغل. فالفلسفة نوع من الفكر الذي لا يظهر إلا في شروط الحضارات المتطورة، أي داخل أنظمة اجتماعية تمتلك الدولة فيها القدرة على السيطرة ففي المجتمع البورجوازي في القرن السابع عشر حل القانون الطبيعي العقلاني محل الدور الذي كانت تقوم به الكنيسة لتبرير السيطرة السياسية.

ثالثا : ان الفلسفة والدين، وحتى ظهور هيغل كانا يعتبران أنهما يقومان بوظائف مختلفة تماما. قد يضطر الفكر الفلسفي لاتخاذ موقف من الحقيقة الدينية ولكن لم تدع الفلسفة أنها تسعى إلى ان تحل محل الدين.

رابعا : ان الفلسفة كانت دائما مسألة تهم النخبة الثقافية ولم تندمج في يوم من الأيام مع الجماهير. صحيح أن فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر خرجوا، ولفترة محددة، عن هذه القاعدة، ولكنهم بالرغم من ذلك «لم يكن لبرنامجهم أية قاعدة حقيقية نظرا لغياب نظام تربوي عام»[3].

---

(1) Ibid ; P. 35.
(2) Ibid ; P. 36.

*التراث بمعنى الإرث الذي يضفي على السيطرة طابعا شرعيا

(3) Ibid ; P. 38

وبعد التحولات الجوهرية التي شهدهـا القرن التاسع عشر واكتشاف أكثر من قارة معرفية سواء على صعيد العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية دخلت الفلسفة، بدورها، إلى قـارة جـديدة، لأنها انفصلـت عن ارتباطـاتها التقليـديـة، سـواء مع العلم أو مع التراث وأصبحت تفهم، في نظر هابرماس، على انها حقل متميـز لممارسة النقد «نقد ازاء الفلسفة الـلاهتة وراء الأصـول، بتنـازلها عن ادعاء تقـديم الأسس الأولى، وعن تأويل الموجـود في شموليته». وكذلك «نقد للأسلوب الذي به كـانت تتحدد، تقليديا، العلاقة بين النظرية والممارسة، بل إنها تحدد نفسها بكـونها الأداة التأملية للنشاط الاجتماعي»[1] و«نقد إزاء كل ادعاء كلياني سواء تم التعبير عنه من خلال المعرفـة الميتافيزيقية أو بواسطة التأويل الديني للعالم، بل إنها تـوفر، في نقـدها الجذري للـدين، قواعـد استقبال لليـوتوبيـا التي يختزنها التراث الديني والمصلحـة التحررية التي تـوجه المعرفـة». كما أن الفلسفة تشكل في الأخير «نقدا للتصور النخبـوي الذي كونه التراث الفلسفي حول نفسـه. إنها أصبحت تؤكد على ضرورة نقد عقلاني»[2]. هذا مـا فهمه هـوركهايمر وأدورنـو حين وصفه بـ «جدل العقل» الذي امتد في شكل «جدل سلبي» عند أدورنو.

إن الفلسفـة لم تعـد مجرد تمرين للتفكير حـول ذاتها، لأنها أصبحت عـاجـزة عن تأسيس فكر نسقي. وأمـام «هذه المظاهـر الغامضة لدمـار هويات الجماعـات والهويات الشخصية التي تكونت داخل حضارات كبرى، فـإن فكرا فلسفيا ذا تأثير وفي تواصل مع العلم لا يمكنه أن يعبىء الا تلك الـوحدة الضعيفة للعقل، أي وحـدة الهوية واللاهـوية التي تسمح بحدوث المناقشة العقلانية»[3].

وحينما تحدث هـابرمـاس عن الفلسفة في هـذه المرحلـة من تطوره الفلسفي كـانت تشغله موضوعات ثلاث كتب أساسية، وهي «جدل العقل» لكل من هوركهايمر وأدورنو و«الجدل السلبي» لأدورنو، و«الانسان ذو البعد الواحد» لهـربرت ماركوز. وكلـهـم حاولوا نقـد نتائـج العقل اعتمادا على العقل واعـادة النظر في سـؤال الهويـة في ضوء التحـولات الجوهرية التي صنعتها الحداثة التقنيـة، ووفروا، بالتـالي، إمكانية ممـارسة نقديـة للفكر. يقول: «ان نقـد الفكر الأداتي يمكن أن يستخـدم، بالفعل، كمفتـاح لنقدالايـديولـوجيا

---

(1) et (2) Ibid ; P. 43.
(3) Ibid ; P. 50.

ولتفسير الأعماق المؤهلة لمواجهة أية عملية تشخيص موضوعي Objectivation لوجودنا الفاسد»[1].

وبدون أن ندخل في تفاصيل المضمون المناهض للنزعة الوضعية للفلسفة النقدية عند هابرماس، لأننا سنقوم بذلك فيما بعد، نشير إلى أن هذا الفيلسوف، في هذه المرحلة من ممارسته الفلسفية لاحظ أنه «إذا كان من الممكن أن توجد فلسفة يمكنها أن توقف استمرار طرح سؤال «ما الفائدة من الفلسفة؟» فلا يمكن أن تكون الآن، وحسب ما أتينا على ذكره، الا فلسفة لا علموية للعلم»[2]. هكذا ستتوقف الفلسفة عن اعتبارها مجرد مذاهب وفلسفات فردية، بل ويمكنها أن تقوم بمهمة سياسية فعلية على أساس أن تواجه اللاعقلانية المزدوجة المتمثلة في النزعة الوضعية في فهمها للعلم، وفي ذلك النموذج الاداري الذي تحد نزعته البيروقراطية من تشكيل إرادة مؤهلة اللانخراط في النقاش العمومي.

وينتهي هابرماس إلى القول بان «مستقبل الفكر الفلسفي مسألة تخص الممارسة السياسية»[3].

ويتبين لنا من كل ما تقدم أن الفلسفة عند هابرماس في إجراءاتها النقدية يجب أن تدمج العلوم الاجتماعية والافق السياسي للنقد. من هنا يظهر الاهتمام الأساسي لهابرماس بإشكالية المعرفة والمصلحة، في سياق تستدعي فيه الحداثة التقنية نوعا من التماهي بين المعرفة والسلطة، بين الفكر ومختلف المصالح التي تعبر المجتمع الحديث، بل في زمن أصبحت فيه «التقنية والعلم. . . ليس فقط القوة المنتجة الأولى التي توفر شروط وجود سالم ومطمئن ولكنها غدت شكلا جديدا من الايديولوجيا تضفي الشرعية على العنف الاداري»[4].

وأمام واقع فقدان العلم والتقنية لـ «براءتها الايديولوجية»[5] فإن على الفلسفة أن تقوم بمهام محددة منها :

(1) Ibid ; P. 256.

ويضيف هابرماس بان مساعدة ادورنو في هذا السياق، كانت ضرورية، وقد حرمنا منها مع موته لانه لا أحد يمكنه ان يقوم بما قام به هذا الفيلسوف الناقد.

(2) et (3) Ibid ; P. 48.

(4) Ibid ; P. 226.

* الواقع ان هابرماس، هنا، متأثر بتحليلات ماركوز في «الإنسان ذو البعد الواحد».

(5) Habermas (J) : "Après Marx", Paris, Ed. Fayard, 1985, P. 302.

أولا : أن تناضل داخل العلـوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثـر قوة، كلما كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزيئية التجريبية*.

ثـانيا : على الفلسفـة أن تقوم بعمليـة كشف ما هـو كوني في الفكـر الذي يتكـون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضـوعية، كما هو الشأن بالنسبة لكونية المبادىء الموجهة للممارسة العقلانية للحياة والمؤهلة لكي تكون مبررة و«ليست مشروعة فقط»[1].

ويلاحظ هابرماس أن مبادىء الفكر الموضوعي والممارسة العقلانية قد تم بالفعل، اكتشافهـا داخل التراث الغربي، أي في إطـار المجتمع البورجـوازي، وفيه شهـدت تطورا ملموسـا، ولكن هذا الاكتشاف الغربي ليس سببـا كافيا لاعتبار هـذه المبادىء، التي هي مميزات خاصـة بثقافة محددة، قابلة لفـرضها على كافة منـاطق المعمور : «إن هذا التأويل للذات وهذا الدفاع عن الذات اللذان يتكرس لهما العقل، هما قضية الفلسفة»[2].

لذلك فإن المهمـة الثالثة للفلسفـة، و«الأكثر نبلا» تتمثل في استدعـاء قوة التفكير النقدي الجذري لكل شكل من أشكال النزعة الموضوعية Objectivisme، أي ان تناضل ضد «الاستقلالية الايديولوجية، وبالتالي الوهمية، التي ترجحها النظريات والمؤسسات تجاه الشروط العملية التي تنبثق منهـا أو تطبق فيها»[3] ويخلص هابرماس إلى القـول بأنه بدون فلسفة لا يـرى «كيف يمكن أن نكون قادريـن على تشكيل وضمان هوية على أرضيـة هشة مثل أرضية العقل»[4] ذلك العقل الـذي لا يعيش وينمـو إلا من خـلال «الشجاعـة على التعقل»[5]. فلا يكفي أن يملك المرء معرفة عقلانية بل إنه في حاجة، كذلك، إلى فضيلة أساسية مرتبطة بفعل التعقل، وهي فضيلة الشجـاعة. ومن تم فالنقد ليس في متناول أي كـان، لأنـه فعل ذو ابعاد استراتيجيـة يتـداخل فيهـا المعرفي بـالايـديـولوجي بـالسيـاسي بالأخلاقي.

وبحكم ان هابرماس كـان يسعى إلى نظرية فلسفية للحداثة منـذ كتاباته الأولى إلى «الخطـاب الفلسفـي للحـداثـة» فـانـه رجع إلى الفـلاسفـة الـذيـن يعتبر أنهم سمحـوا بـالانفتاحـات النظريـة الأولى التي تسعف على صيـاغة نظـرية للـزمن الحديث. ويعتبر

* وتجدر الملاحظة، هنا ان هابرماس، بالرغم من انه يسعى في كتاب «مابعد ماركس» الى تصفية الحساب مع الماركسية فإنه مع ذلك بقي متأثرا ببعض الفاظ قاموسها.

(1) Ibid ; P. 308
(2) et (3) Ibid ; P. 309
(4) Ibid ; P. 310.
(5) Habermas (J) : "Théorie et pratique", Paris, Ed. Payot, 1975, Tome 2, P. 91.

هـابـرمـاس في بحثه عـن «اعادة تعـريف دور الفلسفـة» ان كـانط، في تـاريخ الأفكـار الفلسفية، أدخل نمطـا جديـدا للتأسيس في الفلسفة. لاسيما حين رأى أن التقـدم الذي احرزته المعرفة في مجال الفـيزياء يجب أن يهم الفلاسفة، ليس لأن الأمر يتعلق بشيء حدث في التاريخ بل لأن هـذا التقدم يثبت القدرات الانسانيـة على إبداع المعرفة. ولهذا السبب حاول كـانط تأسيس «نظرية تـرنسندنتاليـة للمعرفة» وبناء ميتـافيزيقا على غـرار النموذج الفيزيائي.

لكن كـانط بتحليله لمبـادىء المعرفة اعتمادا على مـا أسماه بـ «نقـد العقل الخالص» عمل، كذلك، على نقد الاستعمال الخاطىء للقدرة على المعـرفة، ومن ثم اضطر كانط إلى «التفريق، فعليـا، في المعرفة النظرية، بين القـدرة على العقل العملي والقدرة على الحكم. وذلك لتـوفير الأسس الخاصـة بكل قـدرة على حـدة. وبالتـالي فإنـه يمنح للفلسفـة دور القاضي الأعلى، بـاعتبار أن هذا الـدور يمتد إلى الثقافـة في مجملها»[1] هناك إذن، ارتباط وثيق بين نظريـة جوهرية وأصيلـة للمعرفة تعطي للفلسفة دور المحـدد والموجه لما يجب أن تحتله العلوم من موقع، من جهة، وبين نظام مفهومي لا تاريخي يضبط الثقافة في مجملها، وبـذلك لا تلعب الفلسفـة دور المشرع والحاكم الـذي يضع التشريعـات لكل من العلم والأخلاق والفن من جهة أخرى.

ويستنتج هابـرماس أن المفهـوم الكانطي للعقل الصـوري المتغايـر في ذاته يتضمن عناصر لنظـرية للحداثـة، تتمثل في تخلي كانط عن «العقـلانية الجوهريـة» التي ترجع إلى التأويـلات الميتافيـزيقيـة والدينيـة للعـالم، في ثقته في «العقـلانيـة الاجرائيـة» التي تعطي لتصوراتنا مقومات الصلاحية la validité سواء تعلق الأمر بالمعرفة ذات المقاصد الموضوعية أو بمجال العقل العملي الاخلاقي أو بالحكم الجمالي.

وبعـد مناقشـة هـذا المفهوم الكـانطي من زاويـة النقـد الهيغلي الذي ادخل نمطـا تأسيسيا جديـدا على الفكر الفلسفي يستند إلى المنطق الجدلي، يقترح هابرمـاس الأطروحة التـالية وهي أنـه «حتى ولو تخلـت الفلسفة عن الادوار الاشكـالية المتمثلـة في الحكم على الثقافة في مجملها فانه يمكنها بل ويتعين عليها، مع ذلك المحافظة على الضرورة العقلانية باستثمار الوظائف الأكثر تواضعـا التي تسمح بتعيين وصيانة المواقع التي تحتلها النظريات الطموحة والتي تؤول ما يقال»[2].

---

(1) Habermas (J) : "Morale et communication", Paris, Ed. du Cerf, 1986, P. 24.
(2) Ibid ; P. 26.

كيف ستكون نظرية الحداثة وعملية الدخول في كلية الثقافة التي عمل كل من كانط وهيغل على الدفاع عنها، الأول من خلال مفهوم للعقل ذي توجه «جوهري»، والثاني اعتمادا على مفهوم للعقل ذي نزعة اطلاقية ؟ واذا قبلت الفلسفة التخلي عن «دور القاضي» بخصوص الثقافة والعلم كذلك، الا تتخلى، في نفس الوقت عن إحالتها إلى الكلية La totalité التي يجب أن تساعدها على أن تكون «حارسة العقلانية» ؟ وبنفس الحدة والأهمية إذا كان من المشروع أن تنخرط الفلسفة في العلوم الانسانية في إطار تقسيم غير إطلاقي للعمل، الا تعرض هويتها الفكرية للخطر ؟

للاقتراب من هذه الاسئلة، يتعرض هابرماس لمختلف الأشكال الفلسفية التي دعت إلى الابتعاد عن الفلسفة أو دعت إلى توديعها تماما. الشكل الأول يسميه هابرماس بـ «الشكل العلاجي» Thérapeutique الذي يمثله «فيتجنشتاين» حيث أدخل مفهوما للفلسفة تتوجه فيه ضد نفسها في محاولتها للعلاج من «مرضها»، لأن الفلاسفة أساءوا استخدام اللغة. فالفلسفة تستمد مقومات نقدها من أشكال الحياة التي تتكون في سياق الممارسة اليومية. الشكل الثاني هو الذي ينعته بـ «الشكل الملحمي» أو البطولي Héroïque وحسب هذا التصور، الذي يمثله في نظر هابرماس كل من باطاي وهايدغر، فان العادات السيئة في الفكر وفي الحياة يتم تكثيفها داخل الأشكال الناضجة للفلسفة. ومع ذلك، فان انحرافات الميتافيزيقا والفكر المنظم التي يتعين تفكيكها، لا بممارسة نوع من الانتقاص من الفكر الفلسفي، لأن هذا الفكر فقد قيمته، وإنما يستلزم تعويضه بوساطة أخرى تسمح بانكفاء غير خطابي داخل مجال السيادة Souveraineté كما هو الشأن عند باطاي أو الكينونة L'Etre كما عند هايدغر. أما في شكلها المنقد Salvatrice فإن نهاية الفلسفة يعبر عنها بنوع من الدراية والكتمان. ذلك أنه بإسم الدفاع والمحافظة على الفلسفة يتم تركها. وهنا تكمن المفارقة. ففي الوقت الذي يعلن فيه عن الرغبة في انقاذ الفلسفة من كل المحاولات التي تستهدف، قصدا أو عن غير قصد، تهميشها أو اقصاءها، فإن الفلسفة تمنع من «تطلعاتها نحو المساهمة في بناء نسق ما»[1].

ويعتبر هابرماس، في سياق بحثه عن موضوعات للفلسفة، أنه في الممارسة التواصلية اليومية، والتأويلات المعرفية والتوقعات ذات الطبيعة الاخلاقية، فإن مختلف التعبيرات وأشكال التقييم يجب أن تتداخل فيما بينها. لذلك فإن عمليات التفاهم بين

---

(1) Ibid ; P. 34.

الذوات للعالم المعيش تفترض تراثا ثقافيا بالغ الاتساع والغنى لا يمكن للعلم أو للتقنية وحدها أن تزودها به. وفي هذا الاتجاه «فإن الفلسفة، وفي إطار دورها التأويلي، يمكنها ان تتوجه نحو العالم المعيش وأن تحيين Actualiser علاقتها مع الكلية وهذا سيجعلها تساهم في تحريك. الآلية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية، والممارسة الأخلاقية والتعبيرية الجمالية». [1] هكذا يمكن للفلسفة أن تتخلى عن دورها المتمثل في «القاضي ـ المفتش الثقافي» والانخراط في دور «المؤول ـ الوسيط» Interpréte - médiateur.

ويخلص هابرماس إلى القول بأن الفلسفة التداولية Pragmatique والفلسفة التأويلية Herméneutique يقتربان من هذه المسألة المتعلقة بدور التأويل الذي تقوم به الفلسفة. وذلك لأن الممارسة التواصلية اليومية تسمح بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف متقتضيات الصلاحية Exigences de validité التي تشكل، في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي. ولكن تصور هابرماس لهذه العلاقة يدخل ضمن فهم نقدي للفلسفة باعتبار أنها تسهم، بالفعل، في تحرير الانسان والذات. بل وينظر إلى الماركسية والتحليل النفسي كاهتمامين يمكنهما، بدورهما، أن يحتلا موقعا نظريا نقديا يسندان الفعل الفلسفي في وظيفته التحررية émancipatoire وتفاديا لكل انزلاق نحو المفاهيم المرتبطة بـ «فلسفة الأصول» عمل هابرماس، في كل كتاباته تقريبا على إبراز كل ما يظهر الميل التحريري للفلسفة. وذلك بإعادة صياغة إشكالية تكوين تداخل الذوات من خلال عملية التواصل. ومن ثم تعود للفكر الفلسفي حيويته كفكر نقدي يتأسس داخل مشروع أسماه هابرماس بـ «التداوليات الكلية» Pragmatique universelle مستلهما بعضا من عناصره من العطاءات النظرية لكارل اوتو آبل K.O.Apel . ويتعلق الأمر في هذا المشروع بدراسة البعد التداولي للخطاب بدل الاقتصار على المقاربة المعجمية أو الدلالية، كما يفعل بعض المفكرين اللسانيين، وهذا البعد التداولي يحيل إلى وجود متكلم Locuteur وبالتالي إلى وضعية تواصلية، يتدخل فيها لتحديد قيمة الحقيقة. وفي هذا السياق سيدرس هابرماس البنيات المنطقية لتواصل يشتغل بشكل تام وعلى الوجه الأكمل وذلك بالكشف عن «وضعية للكلام المثالي» تستند على نظرية للحقيقة يتم التوصل إليها اعتمادا على إجماع Consensus يحصل بفضل المناقشة Discussion.

(1) Ibid ; P. 39.

يتعلق الأمر عند هابرماس إذن بإضفاء طابع عقلاني على فعل التحرير الذي تقوم به الفلسفة وهذا تطلب منه الرجوع إلى «بنية اللغة» ذاتها لصياغة نظرية فلسفية تستمد مقوماتها من عقل عملي منتج لتواصلية Communicationnalité خطابية. وانطلاقا من هذا العقل يقوم هابرماس باستنتاج ترنسندنتالي للبنيات المعيارية كالقانون والأخلاق بهدف التفكير في إمكانية «هوية جماعية» كونية تواجهها، حاليا، المجتمعات المعاصرة. ومسألة هذه الهوية هي ما يفترضه كل حوار داخل ما يسمى بـ «الرأي العام». فجدل العقلنة والتقدم، عند هابرماس، يظهر أن المرحلة الحديثة لم تحقق مشروع الحداثة، كما سنرى فيما بعد، فالتقدم يتطلب ثمنا يصعب تحديد قيمته، وفي نفس الآن نشهد على نوع من «استعمار» Colonisation للعالم المعيش بمتطلبات النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي المدعوم بنوع من العقلانية «الضيقة».

إن الموضوع الأساسي للفلسفة هو «العقل»[1] في نظر هابرماس، لأن الفلسفة، منذ بداياتها، تحاول أن تفسر العالم في شموليته، وتعدد الظواهر في وحدتها. ومن أجل ذلك فهي تستعين بالمبادىء التي يتعين اكتشافها في العقل نفسه. ولذلك «إذا كان هناك شيء تشترك فيه المذاهب الفلسفية، فهو التفكير في الكائن أو في وحدة العالم من خلال تفسير للتجارب التي يقوم بها العقل»[2].

واليوم لا يمكن للفلسفة أن تقدم نفسها في اتجاهات معرفية شمولية ذات نزوع كلي لمجمل العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع، وذلك ليس بسبب تقدم العلوم التجريبية، ولكن «لأن الوعي التأملي الذي يواكب هذا التقدم والبقايا النظرية لمختلف التصورات التي تكونت عن العالم، ثم الانتقاص من قيمتها»[3] لذلك فإن التفكير الفلسفي وعيا منه بهذه الوضعية يحاول القيام برجوع نقدي نحو ذاته سواء تعلق الأمر بالمنطق أو بنظرية العلوم، بنظرية اللغة وبالدلالة وبالأخلاق أو بنظرية الممارسة، وحتى بعلم الجمال «فالفلسفة اهتمت دائما بالشروط الصورية لعقلنة الفعل المعرفي، وبالتفاهم والفاعلية Intercompréhension : وهذه الشروط يمكن البحث عنها سواء في الحياة اليومية أو على مستوى التنظيم المنهجي للتجارب أو أيضا بالترتيب المنهجي للمناقشات[4]».

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit. t.I, P. 17
(2) et (3) Ibid P. 17.
(4) Ibid ; P. 18.

يبدو أن هابرماس يريد أن يدخل السؤال الفلسفي في نظرية عامة للتواصل وللبرهنة وللحقيقة أساسها نظرية للمجتمع تتخذ من النقد أسلوبا وأداة، وذلك من خلال تصفية الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعة الوضعية ومساءلة كل الاجتهادات الفلسفية لما بعد الميتافيزيقا، كل ذلك بهدف صياغة نظرية فلسفية للحداثة وللعقلانية.

2. البرنامج الإبستمولوجي لهابرماس أو تهافت الفلسفة الوضعية

إذا كان هابرماس قد حاول إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي كفكر نقدي ومناهض للنزعة الكليانية المستندة إلى تصورات ميتافيزيقية، فإن النص الهابرماسي، منذ كتاباته الأولى إلى «نظرية الفاعلية التواصلية» يسكنه هاجس نقدي حاسم، يتمثل في الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم في الفلسفة الوضعية وفي العلموية Scientisme، سواء كانت لهذه الآليات ارتباط بالسلطة الرمزية والسياسية والعلمية أو لها علاقة بما يسميه هابرماس بـ «مصلحة المعرفة» Intérêt de connaissance *.

ليس هناك «نقاءًا علميا». والعلم، في سياق العقلانية التقنية، ملتصق بحسابات السياسة وبالتالي فإنه يتضمن إرادة للقوة يتعين القيام بحفرياتها والبحث عن الأساس النظري الذي يعطيها شرعيتها «العلمية». هذه العملية استدعت من هابرماس أن يوجه نقده للوضعية Positivisme وللنزعة التقنية Technicisme وللعلموية أو النزعة العلمية باعتبارها كلها تعبيرات مختلفة للإيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية.

إن الوضعية، في نظر هابرماس، تعبر عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها إيمانا مقتنعا بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة على كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل. أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصفها ايديولوجيا. ويرى هابرماس أن الكشف عن مكونات هذا الخطاب الوضعي معناه نقد الحداثة في تعبيرها «الايديولوجي»، وفي نقده هذا ينطلق هابرماس من العمل التدشيني الذي قام به كل من هوركهايمر وأدورنو في «جدل العقل» حينما أخضعا نتائج العقل وتجليات الحداثة التقنية للنقد، وكذلك من المجهود التأسيسي الذي بذله ماركوز في

---

*فضلنا ترجمة كلمة Intéretبمصلحة نظرا لغياب مصطلح عربي آخر يفيد ما يعنيه هابرماس بهذه اللفظة.

«الانسان ذو البعد الواحد» فجدل العقل، عند ماركوز، يتخذ شكلا أكثر نسقية بصياغته لتركيب نظري يعتبر فيه أن «العلم والتقنية أصبحا بدورهما إيديولوجيين»[1].

ولعل التحالف العضوي الذي جمع، في الزمن الحديث، بين العلم والتقنية والصناعة والجيش والادارة جعل من العلم والتقنية أول «قوة منتجة»، مما أدى بهابرماس إلى القول بضرورة مراجعة المفهوم الماركسي لقيمة العمل. فالعمل الذهني والفكري البالغ التطور أصبح، في المجتمع الصناعي المتقدم، القاعدة الفعلية للاقتصاد. وما دام الأمر كذلك فإن الدول تتدخل في كل القطاعات لتوجيه الاستثمارات بواسطة أجهزة إدارية وأطر تعرف كيف توظف العلم في عملية صنع القرار. الأمر الذي أدى إلى تسييس العلم والتقنية، وإلى علمنة Scientifise السياسة. و«منذ أن أصبح التقدم العلمي والتقني هو المحرك الحقيقي لتوسع القوى المنتجة، فرضت التصورات العلموية بقوة أكبر ــ وأنا هنا أفكر في انتصار النزعة الوضعية مثلا»[2]. وأسمى العلموية «الايمان بالعلم في ذاته، بمعنى، الاقتناع بأنه لا يمكن أن نعتبر العلم باعتباره شكلا من الأشكال الممكنة للمعرفة، بل على العكس من ذلك يتعين المطابقة بين العلم والمعرفة»[3] وبالتالي فإن العلموية هي المحاولة التي تجعل العلوم وحدها تحتكر المعرفة، والارادة التي تفرض على العلوم نفسها هذا المفهوم الحصري الخاص.

ويلاحظ هابرماس أن العلموية كان من الممكن أن تبقى مشكلة ذات ارتباط بالخلافات النظرية داخل الجامعة، لكن منذ أن أصبح العلم قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية فان التعامل مع هذه النزعة أصبح مختلفا. ففي «الأنظمة الصناعية المتطورة يكون النمو الاقتصادي ودينامية التطور الماكرو ـ سوسيولوجي تابعان، من الآن وبشكل واسع، للتقدم العلمي والتقني. فحينما يصبح العلم أكثر القوى المنتجة أهمية وحينما يعود إلى الأنظمة الفرعية في التعليم والبحث في أمر الأولوية الوظيفية في تنظيم تطور المجتمع، فإن المفاهيم توجه المعرفة النظرية والمنهج العلمي وتقدم العلوم تجد نفسها قد اتخذت دلالة سياسية مباشرة»[4] لذلك فإن التأويل العلموي للعلم والنقد الذي يمكن أن نوجهه له غير بعيدين عن الاعتبارات السياسية. إن العلم يلعب دورا أساسيا في إعطاء

(1) Habermas (J) : La technique et la science comme idéologie", Paris, Ed. Gallimard, 1973, P. 62.
(2) Habermas (J) : "Aprés Marx", op. cit, P. 303.
(3) Habermas (J) : "Profils philosophiques et politiques", op. cit, P. 44.
(4) Ibid, P. 45.

المشروعية Légitimité للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث. وبالتالي فالنـزعة العلمية لها أبعاد لا تتمثل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية وإنما أيضا في إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي المؤسس على العقلانية التقنية. وبمعنى آخر أنه إذا كان الدين أو الميتافيزيقا، في وقت من الأوقات، يلعبان دور المانح الرمزي للمشروعية فإن العلم، في الزمن الحديث، حل محلها. بل إن العلموية أصبحت تعتبر رؤية للعالم تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى.

إن هابرماس يذهب بعيدا بخصوص مسألة المشروعية في المجتمع الصناعي المتطور، حينما يعتبر أن «أزمة المشروعية هي، بطريقة مباشرة، أزمة هوية»[1] وما دامت التصورات التقليدية عن العالم، سواء كانت سحرية، دينية أو ميتافيزيقية، لم يعد لها دور حاسم في خلق التوازن داخل المجتمع، وأصبحت هامشية في بعض الأحيان، فان العلم باعتباره قوة منتجة وإيديولوجيا أصبح هو البديل الوحيد الممكن في المجتمع الصناعي المتطور. ليس هناك أي اختيار بالنسبة للفهم العلموي، وبالتالي يتعين على المرء أن يكون «واقعيا» بل «وفعالا» في مبادراته داخل البنية التي نسجت خيوطها فلسفة العلم الوضعية.

غير أن هابرماس يريد، بالضبط، إزاحة القناع عن هذا الوهم العلموي الذي يسعى إلى جعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية. فالنظرية النقدية ليست نظرية تأملية، لذلك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلموية وبنقد للايديولوجيا. ومن تم ففي أفق نقد «الوهم الموضوعاتيObjectiviste للعلوم»[2]، والكشف عن «وهم النظرية الخالصة» يبحث هابرماس على نوع من التجذير الانتروبولوجي للممارسة النظرية العلمية، وعلى ابراز مختلف المصالح التي توجه هذه المعرفة بشكل خاص.

إن نقد هابرماس للوضعية ينصب على تعبيرها الفلسفي كما على دورها الايديولوجي. ذلك أن العلمي والايديولوجي متلازمان في الوضعية المعاصرة، ثم إن الوضعية والنزعة التقنية تشكلان وجهين لنفس الوهم الايديولوجي. بل إن الوضعية تسجل، ما يسميه هابرماس بـ «نهاية نظرية المعرفة»[3]. وحجر الزاوية التي تتكيء عليه

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé", Paris , Ed. Payot, 1978 P. 71.

(2) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, P. 141.

(3) Habermas (J) : "Connaissance et intéret", Paris, Ed. Gallimard, 1976, P. 101.

الوضعيـة هو مبـدأ العلموية الـذي يفترض، كما قلنا، أن معنى المعـرفة يتحـدد بما تحققه العلوم ويمكن، بالتالي أن يفسر بواسطة التحليل المنهجي للأساليب العلمية.

ويتصـور هابـرماس أنـه إذا كانـت الوضعيـة قد جـاءت على أنقاض التصـورات التقليديـة للعالم ولا سيما الميتافيـزيقية منها، وإذا كـان المفهوم الوضعي للـواقعة يسلم بأن وجود المعطى المبـاشر بوصفـه معطى جوهـريا، فإن الـوضعية تؤسـس، شاءت أو أبت، فلسفـة في التاريخ. ولـذلك فكل نقد لهذه النـزعة يجب أن يـراعي ضرورة إعادة الاعتبـار للتفكير الذي تم نفيه أي بتنشيط المعـرفة العلمية الحقة من خلال القيام بـــ «إعادة بناء ما قبل ـ تاريخ الوضعية الجديدة»[1]، واستئناف النظـر في «التأمل الذاتي» Autoréflexion كحركة فكـرية وكفعل فلسفي يعطي للعلوم التجـريبية قيمتها الاجرائيـة الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في التقسيم للعمل النظري.

وهـابـرمـاس يعلن عن هـذه النيـة منذ المقـدمـة التي استهل بها كتـاب «المعـرفـة والمصلحة» حين أكد على أنه يحاول القيام بـ «إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفـة والمصلحة. فأي واحد يتتبع عملية تفكك نظـريـة المعـرفة والتـي حلت محلها نظـريـة للعلم، يمـر عبر درجـات مختلفـة من إهمال للتفكير. ان الوضعية هي نفي التفكير»[2].

إن تحليل هذا الارتباط العضـوي الموجود بين المعرفة والمصلحـة من خلال الفلسفة الوضعيـة، في تعبيراتها التقليدية والحديثـة، يجب أن يعتمد على أطـروحة مفادهـا أن نقدا جذريا للمعـرفة لا يمكن أن يتم إلا في شكل نظرية للمجتمع من جهـة، وبالقيام بتفكير حول العلم في ذاته من جهة ثانية.

غير أن بعض الباحثين يعتبرون أن هابرمـاس يسقط في خلط كبير، في عملية نقده للوضـعية، بـين الوضعية المنطـقية والفلسـفة التحـليلية والـعقلانية النـقـدية لكـارل بوبرKarl Popper وجمعـه لهذه الاتجاهات في جبهـة واحـدة لمواجهتها. يعنـي أنهم «لا يقبلـون إلا وجها واحـدا للعقلانيـة، معطى من خلال الضبط الـذاتي للعلوم الـرياضيـة والفيزيائية. إنهم يـرفضون كل قيمة للمعرفة، وأحيانـا لا يعترفون بأية دلالة من دلالاتها، ليس فقط للتأمل الذاتي الـذي تطالب به الفلسفـة باعتباره منهجهـا الخاص، ولكن أيضا

---

(1) Ibid ; P. 335.
(2) Ibid ; P. 31.

للتفهم Compréhension الـذي يـؤسس الاهتمامــات التأويليـة، كما أنهم، في الأخير، يستبعدون من مجال العقلانية كل أحكام القيمة من النوع الاخلاقي مثلاً»[1].

فهـابرمـاس، في نقده للـوضعية، في مختلـف تعبيــراتها، كان يهــمـه إبــراز أن مســألــة التفهم لا يمكن استبعادهـا من طـرف الـوضعيـة بإسم العلوم التجـريبيـة لأن «تكوين هذه العلـوم نفسه يتضمن بالضرورة، لحظة تفـهـم حتى ولـو كان مغلفا. ثم في مرحلة ثانية عندما تتـأكد شرعية التفهم باعتبارها مؤسســة للعقلانيـة، موسـعـة لمجلل الابستمولوجيا ضد التضييق الوضـعي لما هو عقلاني، يتعين مواجهة ادعاء علوم التأويل Sciences hérméneutiques في كونها تشكل البديل الوحيد للـوضعية، وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن إقامته خارج العلوم الفيزيـائية والرياضية. بل إن هابرماس ومن أجل دحض الادعاءات الكونيـة للتأويلية حاول أن يثبت بأن الهيرمينوتيقـا، نفسها، غير ممكنة إلا إذا تـوفـرت لحظـة التـأمل الـذاتي الـذي يشكل المنهج الخاص لمجمـوعــة ثـالـثـة من الاختصاصات العقلانية المتمثلة في العلـوم النقدية (الماركسية، التحليل النفسي والفلسفة بوصفها نظرية نقدية).

وهكذا فإن الصراع مع فهم غادامير للعلوم التأويلية* لا يقل أهمية عن السجال مع الاتجاهات الوضعية لأن كل هيرمينوتيقا لا تستنـد إلى الاهتمامات النقدية لا يمكن ان تقوم إلا بدور إيديولوجي وتعزز وظيفة المانح للمشروعية التي تؤديها الوضعية.

إن هــابــرمــاس واصـل، بشكل من الأشكـــال، السجـــال المنهجي والفلسفي والايديولوجي الذي جمع بين كارل بوبر وتيودور أدورنو في الستينات، غير انه ركز نقده على نصوص هـانس آلبير Hans Albert ودمج في اتجاه الـوضعية أكثـر من شخصيـة فكريـة وعلمية حتى ولـو كانت تختلف فيما بينهـا، كل ذلك من أجل إبراز أهميـة التأمل الذاتي** كمنهج وكرؤية. وهذا المنهج يتمثل في تطبيق التأمل الـذاتي على العلوم وعلى الوضعية، ما

(1) Rivelaygue (J) : "Habermas et le maintien de la philosophie", Archives de philosophie, N45, 1982, P. 265.

* ستتعرض لبعض مظاهر الخلاف المنهجي والفلسفي بين هابرماس وغادا مير فيما بعد.

** يفهم من التأمل الذاتي ما يلي : هو العملية التي من خلالها يتساءل الوعي المتعقل في شروط تفكيره. ويعتبر هابرماس ان هذا المنهج طوره فخته وصاغه، بشكل مختلف، كل من هيغل، شيلنغ وفرويد. وبالرغم من ذلك فان هابرماس يعترف بغموض مصطلح التأمل الذاتي لانه «يمكن ان يكون هو التفكير في شروط إمكان الذات العارفة، المتكلمة والفاعلة عامة، ومن جهة ثانية التفكير في الحدود الموضوعة بشكل لا واع والتي تخضع لها عملية تكوين ذات بعينها.»

"Connaissance et intéret", PP. 364-365-366.

دام الأمر يتعلق بـالتفكير في الشروط التي ساعدت هذه العلـوم على التكون وعلى التفكير، كذلك، في الشروط التـاريخية التي سمحت للعلموية بـاحتلال الساحة العلميـة وبالقيام بدورها الايديولوجي.

غير أن العلوم الفيزيائية والرياضية والنزعة الوضعية لا يعترفان بمنهج التأمل الذاتي ولا يقـران لـه بأيـة قيمـة، ويعتبران أن تشكيل مـوضـوع خصـوصي يتمثل في التشخيص الموضوعيObjectivation هو الانتاج الممكن للمعرفـة. وبالتالي فإن تطبيق منهج تحليلي على تشكيلـة نظريـة تفنـد هذا المنهج لا يـؤدي إلى إنتـاج عمل نقـدي بقدر مـا يفضي إلى مواجهة نوعين من الوثوقيةDogmatisme كل واحـد منهما يلغي الآخر. بل إن «هـانس آلبير» يذهب بعيـدا حين يعتبر أن النظرية النقديـة تحول دون كل مناقشة وكل نقـد لأنه لا يمكن أن نخضع للنقد إلا ما يمكن الحكم عليه.

وهكذا فإن «العقلانية النقدية لكارل بوبر، والذي يواجه بشكل حازم الاطروحات المركـزيـة للـوضعيـة، تسقط تحت ضـربات نقـد مدرسـة فـرانكفـورت التـي تخلط بين النزعـات، في حيـن أن تأويل علوم الطبيعة المعروف عند هذه المدرسة هو أقرب للوضـعية مـا هي عليـه فلـسفة بوبر»[1] وهانس آلبير بـدوره، يجمع في نقده كل مـن غادامير وآبل وهابرماس وينعتهـم بكونهم بقوا سجناء النظرة الميتافيزيقيـة. فاستلهامهـم لفلسفة فخته أو شيليرScheler دليل على ارتباطهم بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي: «إن نقد الايديولوجيات المؤسس على فلسفة معنية للتاريخ يحل، بطريقـة متميزة، محل فكر الخلاص والانقاد عند شيلر»[2].

لذلك ومن منطلق الدفاع عن العقلانية النقدية كما أسسها ودافع عنها بوبر، عمل هـانس ألبير على مواجهـة أطروحـات هابـرمـاس، ومن يعتبرهم قريبين منـه، مؤكـدا أن عقلانيتهم، في الحقيقة، لا تستجيـب لشروط العقلانية. وبأن نقدهم يفتقـد إلى اخلاقية النقاش والحوار. ولأن «العقلانية، والحرية والنزعـة الاصلاحية ترتبط كلها فيما بينها بشكل وثيق». أما «العقـل الكلي لفلاسفة التـاريخ، على العكس من ذلك، فهـو في الواقع وفي النهاية لا عقلاني وقمعي: إنه لا عقل مموه»[3].

---

(1) Albert (H) : "La sociologie critique en question", Paris, Ed. PUF, 1987, P. 40.
(2) Ibid ; PP. 119-120.
(3) Ibid ; P. 202.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن الخلاف الجوهري بين هابرماس وبين النزعات الوضعية يتمثل في الموقف من العلوم التجريبية أولا، ومن الدور الايديولوجي الذي تؤديه هذه النزعات داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ومهما أكد الوضعيون على الوظيفة المحايدة للعمل في المجتمع «الديمقراطي» وعلى الموضوعية التامة لعملياته ونتائجه، فإن هابرماس يعتبر أن موضوعية التجربة العلمية نفسها تتجذر داخل لحظة تتداخل فيها الذوات وتتفاعل من خلالها اللغة المشتركة. وهذا وحده كاف لفرض مشروعية المنهج التأويلي على الوضعية، ما دامت كل مقاربة عقلانية، بما فيها مقاربة العلوم التجريبية ـ التحليلية، تجد نفسها، كذلك موضوعة في الأفق القبلي للتفهم داخل اللغة المشتركة.

إن العلموية تعمل دوما على إخفاء هذه اللحظة التي تسمح للذوات بالتفاهم وبالتفاعل.

في حين أن هابرماس يرى أن التفهم داخل اللغة المشتركة يتجذر حتى داخل الجماعة التواصلية Communauté communicationnelle للباحثين أنفسهم المنخرطين في عملية تأملية معينة. إن اللغة، كما يقول، تشكل «بنية تساعد، داخل علاقة حوارية، على التعبير عن الفردي من خلال المقولات العامة. إن التفهم التأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها، والتي تقوم بوظيفة التنظيم المنهجي للتجربة التواصلية اليومية للتفهم مع الذات ومع الآخرين»[1].

ليست هناك نظرية خالصة، واذا وجد من يدعي ذلك فإنه، في حقيقة الأمر يستهلك وهما يتعين استنطاق خلفياته. كما أنه يصعب الاتفاق مع الادعاء الوضعي الذي يتمثل في تعميم نموذج العلوم الدقيقة على العلوم الاجتماعية بدون مراعاة الشروط الابستمولوجية لهذه العلوم. وبالتالي فإنه من مهام الابستمولوجيا النقدية وضع تصنيف للعلوم يحدد خصوصية كل علم على حدة ويرسم الحدود المنهجية والمفاهيمية والاجرائية لكل حقل علمي.

فالعلوم التجريبية التحليلية لا يمكن فرض مفاهيمها ومناهجها على العلم التاريخي مثلا، كما أن الخطاب التاريخي لا يخضع لشروط الصياغة الصورية للغة المنطقية ـ الرياضية. ذلك لأن الخطاب التاريخي في حاجة، دوماً، إلى إعادة تشكيل موضوعه، والمؤرخ يقوم بدور «المؤول» واللاهث وراء فهم لحظات الماضي، وتأسيس نوع من التواصل بين عالمين: عالم الحاضر وعالم التراث.

(1) Albert (H) : "La sociologie critique en question", Paris, Ed. PUF, 1987, P. 40.

إن هـابرمـاس حاول ممـارسة نقـده على جبهتين : جبهة السجـال العلمي مع من يسميهم بـالوضعيين على اختـلاف نزعاتهم ومنطلقـاتهم ، وجبهة الصراع الايـديولـوجي . فليس هناك حيـاد في الممارسة العلمية . وكل نمط معـرفي يخضع لتوجيه مصلحة خـاصة . ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية وراء كل نشاط معرفي يتعين ممارسة التأمل الذاتي في بعده الاستكشافي النقدي ، وليس بالمعنى الذي تعطيـه له فلسفة الوعي . ويعتبر هابرماس أنه «يمكن توضيح ارتباط المعـرفة بالمصلحة الذي تـم اكتشافه بطـريقة منهجية وحمايته من أخطاء التأويـل باللجوء إلى مفهـوم مصلحة العقل الـذي طوره كـانط وخصوصـا فخته . ولكنه لا يكفي العودة إلى فلسفة التأمل في دورها التـاريخي لإعادة الاعتبار ، هكذا ، لابعاد التأمل الذاتي . لذلك فإن مثال التحليل النفسي سيسعفنا في إثبات أن هذه الأبعاد تنفتح ، من جديد ، على أرضية الوضعية نفسها : «إن فرويد طور إطارا للتأويل من أجل عمليات تكوين مشوشة ومنحـرفة والتي يمكن أن توجه نحو مسالك عـادية بواسطة تأمل ذاتي ذي توجه علاجي» [1].

إن دور فرويد ، بالنسبة لهابرمـاس ، لا يقل أهمية من انفتاحات نيتشه ، وذلك كله من أجل إبراز مختلف المصالح التي تتحكم في عمليات المعرفة .

فالبحث التجريبي ـ التحليلي يشكل استمـرارا منهجيا لعملية تعلم تراكمية حيث تتحقق على المستـوى ما قبل ــ العلمي ، في المجال الـذي يمارس فيه النشـاط الآداتي . أما البحث التأويلي فـانه يعطي شكـلا منهجيا لعمليات التفـاهم بين الأفراد (وتفهـم الذات كذلك) حيث ، على المستوى ما قبل ـ العلمي ، يستقر في جملة من التقاليد وأشكال التراث التي تكـون التفـاعلات التي يتم توسيطهـا من خلال الـرموز. إن الأمـر يتعلق «في الحالة الأولى بإنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنيا ، وفي الحالة الثانية بعمليـة توضيح لمعرفة ناجعة عمليا» [2].

وتجدر الاشارة إلى أن هابـرماس يميز بين ثلاثة أنـواع من المصالح ، كل نوع يضبط مجال بحثي معين وبالتالي يشير إلى مجموعة محددة من العلوم :

هناك أولا ، ما يسميه **بالمصلحة التقنية** Intérêt téchnique أو الأداتية التي تنظم «العلوم التجريبية ، التحليليـة» وهذه العلوم تتحدد في كون دلالة ملفـوظاتها الممكنة ذات

---

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 223.
(2) Ibid ; P. 225.

الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني. وبالتالي فإن الامكان الأكثر اقترابا من الإيديولوجيا يتمثل في هذا الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

المجال الثاني للمصلحة له طابع عملي Pratique وهو مجال التواصل الذي يحصل بين البشر ويقابله حقل «العلوم التاريخية ـ التأويلية». ويعتبر هابرماس أن الافتراضات التي تقترحها هذه العلوم لا تنطلق من تنبوء ممكن لقابلية استغلالها التقني، وإنما من «تفهم المعنى Compréhension de sens» وهذا التفهم يتم عبر قناة تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة العادية، ومن خلال تأويل النصوص التي حملها التراث، وكذلك بفضل استبطان المعايير التي تؤسس الأدوار الاجتماعية.

أما النوع الثالث من المصالح فهو ما يسميه بـ «المصلحة من أجل التحرر» Intéret pour l'émancipation أي تلك المصلحة المرتبطة بحقل «العلوم الاجتماعية النقدية» وهذه العلوم هي نقدية، عند هابرماس، منذ تكوينها. ويتعلق الأمر عنده بالماركسية والتحليل النفسي وفلسفة التأمل الذاتي. وهذا ما يميزها، ليس فقط، عن العلوم التجريبية ـ التحليلية، ولكن أيضا عن العلوم التاريخية التأويلية. إن المصلحة من أجل التحرر هي التي تنظم التناول النقدي. وهذه المصلحة يسميها هابرماس أيضا بـ «التأمل الذاتي». إنها توفر الإطار المرجعي للافتراضات النقدية باعتبار أن التأمل الذاتي يحرر الذات من تبعيتها للقوى الراكدة والجامدة.

يقول هابرماس : «إننا نتحدث عن المصلحة التقنية أو العلمية للمعرفة في نطاق ـ أنه بواسطة منطق البحث ـ أن الأوساط الحية للنشاط الآداتي وللتفاعلات المصوغة من خلال الرموز، تكون، بشكل مسبق، معنى صحة الملفوظات الممكنة، لدرجة أن هذه الملفوظات الممثلة لمعارف، ليست لها من وظيفة إلا داخل هذه الأوساط : إنها مستغلة تقنيا، أو لها فعالية عملية»(1) ويضيف إن «المصالح التي توجه المعرفة تتحدد فقط بالقياس إلى مشاكل المحافظة على الحياة التي تطرح موضوعيا» لأن «المصالح هي التوجهات الأساسية المرتبطة بشروط رئيسية معينة لإعادة الانتاج والتكوين الذاتي الممكنين للنوع البشري، أي المرتبطة بالعمل وبالتفاعل»(2).

إن هابرماس سعى إلى تأسيس إبستمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة واكتناه المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم،

(1) Habermas (J) : "Connaissance et interet", op. cit, P. 223.
(2) Ibid ; P. 230.

سواء كانت مصالح تقنية أو عملية ، ذات طبيعة أداتية أو تواصلية ، المهم أن لا يحصل خلط بين المستويات وأن لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى كما تفعل النزعة الوضعية . ولا شك أن هابرماس يميل نحو المصلحة التحررية التي تخولها العلوم الاجتماعية النقدية . فهذه المصلحة لا تكون نشطة إلا داخل الفعل النقدي الذي يعري المصالح المحركة للأنشطة التي تسمح بها الضغوط المؤسسية وتوجه اكتشاف أشكال هذه الضغوط نحو التحرر.

فالمصلحة التقنية هي التي تميز بعد العمل ، والمصلحة العملية يوصف بها بعد التفاعل (أي الوعي الذي يوصل الغايات المستهدفة من خلال الممارسة وانعكاس ذلك على الجسم الاجتماعي) وأخيرا المصلحة التحررية المؤسسة ، كما رأينا ، على التأمل الذاتي للعلوم النقدية باعتبار أن هذه المصلحة تتجاوز المصلحة العملية وتتضمنها في نفس الآن .

ويلاحظ كثير من الباحثين في فكر هابرماس أن توظيفه لمفهوم «مصلحة العقل» والمصلحة العملية يقربه كثيرا من كانط لذلك فإنه علينا «أن نفهم مصطلح «عملي» بالمعنى الكانطي»[1].

وبدون أن ندخل في تفاصيل الحديث عن مدى تأثير كانط في فلسفة هابرماس أو حضور كل من فخته وهيغل وماركس وآخرين ، تجدر الملاحظة أن ما كان يشغل هابرماس هو تطوير النظرية النقدية والارتقاء بها إلى نظرية للمجتمع ، وبالتالي تأسيس نظرية تواصلية في الحداثة . وهذا المشروع لم يكن بالامكان صياغة عناصره دون الابتعاد النقدي عن الأنساق الفلسفية التي تلغي السؤال والنقد حتى ولو كانت تدعيه في مرحلة من المراحل ، ودون الكشف عن تهافت الفلسفة الوضعية وخلطها الكبير بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ونظرتها الاحادية للعقلانية ، ودورها الايديولوجي الواضح في المجتمع الصناعي المتقدم .

وبالرغم من أن هابرماس يجمع في نقده للوضعية كلا من العلموية والنزعة التقنية و«العقلانية النقدية» لكارل بوبر وتلميذه هانس آلبير فانه ، مع ذلك ، يحاول ايجاد القواسم المشتركة التي تلتقي حولها هذه النزعات بالرغم من الاختلافات الظاهرة بينهم ولا سيما بخصوص مفهوم العلم والتقدم والعقلانية والعلوم الاجتماعية والايديولوجيا .

---

(1) Raulet (G) : Préface à l'édition française de : Théorie et pratique", tome1 ; Paris, Ed. Payot, 1975, P. 21.

ويـلاحظ هـابرمـاس أن الـوضعية لا تفكـر في الشروط الخاصـة التي سمحت لها بالبروز لـذلك التجأ إلى القيام بآركيولـوجيا للنزعـة الوضعية مبينا أن الـوضعية لم تكن من الممكن أن تظهر لـولا إقصاء مفهوم نظـرية المعرفة. هـذا أولا. ثم ان الوضعية، ثـانيا؛ لا تفكـر في أحكام القيمـة التي تقوم بها حين تـدافع عن مفهوم معيـاري للعلم. ثالثـا؛ إن الوضعية حين تطـرح العلم باعتباره النشاط الوحيـد المنتج للمعنى، فإنها، بذلك، تلغي التفكير في عقلانيـة القرارات الاخلاقيـة والسياسية. صحيـح أن الوضعية تسلم بنجـاعة الموقف التكنوقراطي، ولكـن هذا التسليم يسمح بالقول بأن الوضعيـة تتحالف مع شكل السيطرة الذي لا ينظر إلى الممارسـة إلا باعتبارها وسيلة للتلاعب والتـوجيه. كل هذا معناه أن الـوضعيـة حين تقـر للقـرار التقنـي بهذه السلطـة تحت تبريـر الاعتراف بـ «الضغـوط الموضوعية» فإنها تخفي المصالح الاجتماعية الآنية والدائمة التي تكمن وراء كل قرار.

لـذلك فإن الـوضعيـة، رابعا؛ تمتنـع عن التفكير في الدور الـذي تقـوم بـه داخل السيـاق الاجتماعـي الحديث، والمتمثل في منح المشروعيـة للسيطـرة التقنيـة وللمصـالح القائمة.

وفي الأخير، يرى هابرماس، أن العلموية تنطق بحكم قيمة ضمني حين تؤكد على كون العلم هو النشاط الوحيـد الحامل للمعنى، وعلى اعتبار البحث العلمي وكأنه الإطار الوحيد الذي يسمح بسلوك أخلاق عقلانية. يقـول هابرماس: «إن نقدي يتوجه، بشكل استثنائي، ضـد التأويل الوضعي لأساليـب البحث. لأن الوعي المغلوط بممارسـة سليمة وصحيحة يؤثـر بطريقة عكسية على هذه الأسـاليب. إنني لا أختلف مع الرأي القائل بأن النظرية التحليلية ساهمت في تـوضيح القرارات المنهجية لممارسة البحث، ولكن مضمرات الوضعية لها مفعول مقيد حين تخنق التفكير الـذي كان من الضروري أن يفرض على حدود العلوم التجريبية والتحليليـة (والصورية). أن الوظيفة المعياريـة المضمرة للوعي المغلوط، هي التي أوجه إليها نقدي»(1).

إن هابرمـاس في سياق كشفه عن تهافت الفلسفة الـوضعية أو التعبيرات الفلسفية والايديولوجية للوضعية، وفي إطار انخراطه في النقاش النظري والايديولوجي الذي دار بين بوبر وآدرنو وبين آلبير وهابرماس نفسه، يعترف أن كارل بوبر ليس فيلسوفا وضعيا عاديا. إنه عقل جسور، بل ان «عمل بوبر ينتمي، لـربما، لسلسلة النظريات الفلسفية الكبرى،

(1) Habermas (J) : "De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales", op. cit, PP. 167-168.

بالضبط، لأنه حافظ على نوع من التبادل الذكي مع التقاليد التي لا تعرف أكثرية أتباعه منها الا الاسم»[1].

ولعل نقد هابرماس للنزعات الوضعية يدخل ضمن برنامجه العام من أجل تأسيس إبستمولوجيا نقدية تمارس العلم دون إغفال مضمراته الإيديولوجية، وتفرق بين مستوياته والمصالح المختلفة التي تتحكم في حقوله، كل ذلك من منطلق نقد كلي للإيديولوجيات. إنه يسعى إلى إرث ما يشكل الجوانب النقدية في تاريخ الفلسفة بدمجها في سياق تفكيره، وبالابتعاد عنها كلما تبين أنها لا تخدم المصلحة التحررية. لذلك فنقد هابرماس للمعرفة وللوضعية لا يكتمل إلا بتأسيس نظرية اجتماعية سيحاول اقتراح أهم عناصرها في كتابه الأساس «نظرية الفاعلية التواصلية».

3 ـ اللغة والمعنى

هل ما زال من الممكن العثور على تحديدات واضحة لمسألتي المعنى والحقيقة؟ وكيف يمكن ضبط تعريفها داخل سياق من التطور الهائل للعلوم اللسانية والاجتماعية والتجريبية؟ وإلى أي حد يجوز إدعاء تحديد المعنى والحقيقة دون السقوط في فلسفة الأصل والذات والوعي؟

لا شك أن هابرماس لم يعتن دائما، وبشكل مباشر، بسؤالي المعنى والحقيقة، ولكنهما حاضران في أكثر من نص ومن كتاب، ليس لأنهما يشكلان موضوعين من موضوعات الفلسفة، بل لأن اهتمامه باللغة وبالتواصل وبالنقد جعله يواجه سؤال المعنى في كل تحليل أو سجال أو برهنة، ويصطدم بهاجس الحقيقة، لا سيما وأنه يدمج النقد الايديولوجي في سياق تفكيره ويوظف التحليل النفسي للنظر إلى التفكير والتأمل الذاتي والتفهم والوهم.. الخ بشكل يجعل من نظريته في التواصل والحداثة تتقدم في المناقشة النظرية والايديولوجية بوسائل أكثر نجاعة وفاعلية.

وبالرغم من حضور هاتين المسألتين في كتابات هابرماس، فإنه لم يخصص لهما كتابا كما فعل مع قضايا النظرية والتطبيق، ونقد الوضعية أو منطق العلوم الاجتماعية أو المجال العمومي.. الخ وما دام هذا الفيلسوف قد جعل من مسألة التواصل أهم هاجس نظري وفلسفي، ومن الحداثة العقلانية هدفا ومشروع حياة، فإنه اضطر إلى الحديث عن

(1) Ibid ; P. 189.

قضيـة التفـاهـم والتفاعـل والمناقشـة والتـذاوت Intersubjectivité مع العلـم أن هـــذه المستويـات من التواصل قد يحصل فيهـا التبادل والتفاهـم كما قـد يحصل فيها عكس ذلك تماما. بمعنى آخر أن ممارسة اللغة تفتح آفاقا يصعب تكهن حدوثها أحيانا، وبالتالي فانها تحتوي في ذاتها ـ أي ممارسـة اللغة ـ على إمكـانية المعنى كما على احتمال التشـويش عليه. وهـذه القضيـة أدت بهابـرمـاس إلى الإنخـراط في عمليـة تفكير عميقـة حـول الطبيعـة الأنطولوجية للغة مما استوجب عليه القيام بتحليل دقيق للنواقص التي تعاني منها الفلسفة التحليلية بخصوص موضوع اللغة، والدخول في سجال غير متوقف مع غادامير. وامتحان بعض مفاهيم فرويد لتعميق سؤال المعنى والاقتراب من دلالات الحقيقة.

إن كتـابات هـابرمـاس، أو أغلبها على الأقـل، تدخل في سيـاق تأسيس نظريـة جديدة للعقلانية تسنـد نظرية للمجتمع، تقترح نمطا تباديا رمزيـا يعتمد بالدرجة الأولى على مسألة التواصل. والعقلانية في المشروع الهابرماسي هي، بالذات «العقل التواصلي» كما نظـر لـه في كتابـه «نظـريـة الفـاعليـة التواصليـة» أي عقـلانيـة الفعل Action والتفهم Compréhension في النصوص المرتبطة بمناهج العلوم الاجتماعية والهيرمينوتيقا، وعقلانية التواصل والبرهنة.

لذلك فإن اهتمام هابـرماس بالمعنى والحقيقة لا يخرج عن نزوعه نحـو تحديد جديد لمفهوم العقل يتخلى عن إدعاءات الفكر الميتافيزيقي والفلسفة الترنسندنتالية، ويبرز أهمية الجانب التكلميIllocutoire للخطاب الجدلي البرهاني. فالعقل يمتلـك قدرة هائلة على التبرير وعلى مـراجعة أساسياتـه وأحكامه. من هنـا إنشغال هابرمـاس باللغة وبالقضـايا اللسانيـة لأنه «بهضم التأويل والتحليل اللسـاني، اقتنعت بأن النظرية النقـدية للمجتمع يجب أن تقطع مع فلسفة الـوعي التي ترجع مفـاهيمها الأسـاسية إلى تراث كـل من كانط وهيغل»[1].

ويعلن هابرماس أن ضرورة خلق القطيعـة مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي تفرض على النظريـة النقدية تأكيد قـدرتها على تأسيس ميتودولوجيـا جديدة تنير الممارسة النظـرية للبرنامج الإبستمولوجي النقدي*.

(1) Habermas (J) : Logique des sciences sociales, et autres essais", Paris, Ed. PUF, 1987 ; P. 3.

* سنرى فيما بعد أن هابرماس سيبتعد عن هذه القضايا الميتودولوجية وعن السجالات الابستمولوجية حينما ينخرط في عملية صياغة نظرية الفاعلية التواصلية.

ومع ذلك فهذه القدرة غير كافية، لأنها لا تشكل إلا مرحلة مؤقتة في سياق عملية البناء لنظرية النشاط الخالق للتفاهم. لذلك فإنه يؤكد على «أن ما أشك فيه هو فقط المقدمة الضمنية التي تتمثل في اعتبار الميتودولوجيا والابستمولوجيا هما الطريق الملكي لتحليل أسس النظرية الاجتماعية»[1].

وهكذا فإن هابرماس، ومن أجل تشييد نظرية تواصلية صفى حسابه مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي المستند إلى فلسفة الوعي، واستلهم بعض أدواته من مناهج العلوم الاجتماعية ومن عطاءات الابستمولوجيا المعاصرة لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في اللغة وفي قدرة العقل البرهانية لبناء نظرية عقلانية تواصلية تتخذ من النقد والمحاكمة قاعدتها المركزية.

إن مسألة المعنى، في مشروع هابرماس، تكونت من جراء النقاش الفلسفي الذي دار بينه وبين «هانس جورج غادامير H.G.Gadamer هو فيلسوف معاصر له، حاول، باستمرار وفي كل مؤلفاته، حل مشكل أساس علوم الفكر Sciences de l'esprit سواء في الرومانسية الألمانية أو عند ديلتاي Dilthey اعتمادا على انفتاحات الأنطولوجيا الهايدغيرية، ويرى «بول ريكور» أن غادامير حين اتخذ من التفكير في الوعي التاريخي وفي سؤال شروط إمكان علوم الفكر محورا له فإنه «وجه الفلسفة التأويلية بصورة لا يمكن تجنبها، نحو إعادة الاعتبار للمسبق Préjugé وللدفاع عن التراث والسلطة، ووضع هذه الفلسفة التأويلية في موضع صراعي مع كل نقد للإيديولوجيات»[2].

والنقاش الذي كان يدور بين هابرماس وغادامير كان يشترط من الأول الرجوع إلى النصوص التراثية المؤسسة للفلسفة التأويلية ولعلوم الفكر كما أن نقد الفهم التأويلي أدرجه ضمن النقد الكلي للوضعية من جهة ولعلوم الفكر التي لم تستطع التخلص من فلسفة الوعي من جهة ثانية.

ويعتبر هابرماس أن «التفهم التأويلي يستهدف سياق دلاليا منقولا من خلال التراث. وهو يتميز عن التفهم العلمي للمعنى الذي تشترطه الافتراضات النظرية. ويجب أن نسمي نظرية كل القضايا التي يمكن التعبير عنها في لغة مصاغة بشكل صوري ومحولة إلى ملفوظات هذه اللغة سواء تعلق الأمر بقضايا تحصيل الحاصل Tautologiques أو

(1) Ibid ; P. 5.

(2) Ricoeur (P) ; "Du texte à l'action, Essais d'herméneutique", tome2, Paris, Ed. du seuil, 1986, P. 337.

بالقضايا التي تقترح مضمونا تجريبيا»[1] ويرى هابرماس أن القضـايا النظرية هي عناصر اللغة «الخالصة» كالحساب مثلا، أما الملفوظات المصاغة بشكل صوري فإنها «تتطهر» من كل العناصر التي لا ترجع إلى العلاقات الرمزية.

إن اللغـات «الخالصة» تشترط فصـلا مبـدئيـا بين تفهم التعقيدات المنطقيـة وبين ملاحظة حالات الأشياء التجريبيـة. ويعتبر هابرماس أن «تفهم المعنى يصبح اشكاليا من الناحية المنهجية حينما يتعلق الأمر بامتـلاك المضامين الدلالية التي يوصي بها التراث كما هو الشأن بالنسبـة للعلوم الأخـلاقية «والمعنى» التي يتعين تفسيره هنـا، له بالـرغم من تعبيره الرمزي، مكانة الواقعة والمعطى التجريبي»[2] وبالتالي فان الهيرمينـوتيقا هي شكل للتجربة وتحليل نحوي.

غير أن هـابرمـاس، في سياق سجـاله مع غـادامير، ومن أجل تعميق فهمه للغـة ولأبعادها التواصلية ولرهان المعنى، التجأ إلى مقاربة اللغة اليومية العادية التي تسمح، كما يقول، بخلق علاقة حوارية بين الناس وبالتعبير عن الفردي والخاص اعتمادا على مقولات عـامـة. ومن تم فإن التفهم التـأويلي، يجب أن يستعمل هـذه البنيـة التي تقـوم بتطـويع التجربـة التواصلية اليوميـة والتفاهم بين الذات وبين الآخرين. لـذلك فإنه «لا يمكن أن نجعل من التأويل طريقة في التنـاول الواضح إلا اذ تمكنا من تفسير بنية اللغـة العادية فيما تسمح به أو يمنعه، بالضبط، تركيبـSyntaxe اللغة الخالصة، أي جعل ما هو غير قابل للوصـف علـى المستـوى الفـردي قابـلا لتوصيـلـه»[3] وتحقيقـا لهـذا الهدف اضطـر هابرمـاس إلى الالتجـاء إلى التصنيـف الـذي قـام بـه ديلتـاي لـ «الأشكـال الأوليـة للتفهم» حيـن اعتبـر أن التفـهـم التأويلي يستهـدف ثلاث مستـويـات: التعبيرات الشفوية Expressions verbales الأفعـال Actions وتعبيـرات التـجربة المـعيشـة Expressions de l'expérience véue ولا يمـكن فهم بنـية اللـغة العـادية التي يقابلها التحـقق الخـاص للتـفهم التأويلي إلا إذا تم الأخذ بعين الاعتبـار إدماج هذه المستـويات الثلاث في الممارسة اليـومية المعيشـة. لأنـه في إطار العـوالم الاجتماعيـة المعيشـة لا ينفصل التواصل بـواسطة اللغـة العادية عن التفـاعلات المعتادة وتعبيرات التجـربة المعيشـة سواء الدائمـة منها أو المتقطعة. إن التفـاهم بين الأفراد بواسطـة الرموز اللسـانية يخضع لرقـابة متواصلة من خـلال الاتفاق الفعلي للأفعال المنتظـرة داخل سياق معطى، كما أن الأفعال

---

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 196.
(2) Ibid ; PP. 196-197.
(3) Ibid ; P. 198.

من جهتهـا، يمكنها ان تـؤول اعتمادا على التـواصل اللغوي لا سيما حين يتعـرض الاجماع Consensus للاضطـراب. ومن ثم فدلالات الـرموز اللسانيـة يمكنها أن تفسر بـواسطة مشاركتنـا في التفاعلات المعتـادة باعتبار أن اللغة العـادية لا تخضع لتراكيب لغة خـالصة بقدر ما تكتمل حينها ترتبط، بشكل عضوي، التفاعلات مع مختلف التعبيرات الجسدية. ومعلوم أن اللغة «الخالصة» تتميز بكـونها لا يمكن أن تتحدد، بصورة شمولية، إلا اعتمادا على قواعـد ذات طبيعة ما بعد لسـانية Métalinguistiques، بمعنى أنها لا تتحـــدد إلا بوسـائل رمزية. في حين أن اللغـة المادية تتحدى الضبط الصـوري الدقيق لأنها يمكن أن تكون قـابلة للتأويل استنادا إلى عـوامل غير لسانية. إن «الطـابع الخصوصي للغة العـادية يكمن في هذه القدرة التأملية Refléxivité؛ ومن وجهة نظر اللغة الصورية يمكننا القول أيضا بأن اللغة العاديـة تمثل ميتا ـ لغتها الخاصة. وتكتسب هذه الوظيفـة الفريدة بقدرتها على إدماج التجليـات الحيوية غير الشفـوية، في بعدهـا الخاص، والتي من خلالها تتأول هذه اللغة ذاتها»[1] وهكذا يمكننا، في نظر هابرماس، أن نتحدث عن الأفعال والممارسات ووصفها ويمكننا تسمية التعبيرات المختلفة بل وجعل اللغـة بمثابة إطار لتعبيرات التجربة المعيشـة. مع العلم أن كل لغـة عاديـة تسـاعد على الايحاءات التـأملية لأشيـاء غير معبر عنهـا. بل إن بعض الإيحاءات تصبح اتفاقـات Conventions سواء في الأنساق الفـرعية مثل النكت أو الشعر أو في الأشكال المصاغة بشكل أسلوبي للغة كالسخرية أو المحاكاة، أو في الاشعارة التقليدية مثل ما هو موجود في البلاغة والخطابة أو أشكال التلميح. . الخ.

كل هذه الإيحاءات والصيغ والاتفاقات تثبت، في نظر هابرماس، أن اللغة العادية قادرة على تأويل نفسهـا بنفسها و«مهمة التأويل هي تفكيك رموز هـذا التأويل الذاتي»[2] الذي تقوم به اللغة.

ويظهر أن أهـم النصـوص التي كتبها هابـرماس حـول المعنى والفهـم التأويلي للغة وللتراث نشرت في كتاب «منطق العلوم الاجتماعية»، ذلك أن سجاله المبدئي والمفهومي مع غادامير وفيتجنشتـاين حول اللغة والعلامـة والمفهوم والتفسير والتأويل والإيديولـوجيا. . الخ تتحدد مفاصله في فصول هذا الكتاب.

فتفهم المعنى، من النـاحيـة المنهجيـة، يطـرح أكثـر من مشكل كلما تعلق الأمـر باستيعاب المضـامين الدلالية التي يتمثلها التراث بينما «تفهم البنيات الرمـزية التي ننتجها

---

(1) Ibid ; P. 203.
(2) Ibid ; P. 204.

نحن لا يطـرح أي مشكل»[1] لكن هـابرمـاس من أجل تفسير هـذه الإشكاليـة لم يكتف بالتحليل التأويلي الذي أكد عليه كثيرا في كتاب «المعـرفة والمصلحة»، بل أدمج أيضا كلا من المقـاربة الفينـومينـولوجيـة والمقـاربـة اللسانيـة، ويقـول«إن التراث ينقل إلينا ثـلاث مقاربات. . المقـاربة الفينومينولوجيـة التي تؤدي إلى دراسة نشأة الحياة اليوميـة. والمقاربة اللسانية تتركز حول ألعاب اللغة Jeux de langage التي هي، في نفس الوقت، تحديدات متعـالية لأشكـال الحيـاة. وأخيرا المقاربـة التأويليـة التي تساعـد، انطـلاقا من السيـاق الموضوعي لأشكـال التراث النشيطة، على فهم القـواعد التي يعطيهـا النظام المتعـالي للغة للنشاط التواصلي»[2] وهـابرمـاس حين يتعرض لهذه المقـاربات الثـلاثة في تنـاولها للتراث واللغة والمعنى والحيـاة فإنه ينطلق من اعتبار أسـاسي، سوف يتناوله بشكل أكثـر عمقا في كتابه «نظريـة الفاعلية التواصلية» يتمثل في كون إشكاليـة اللغة حلت محل الوعي في أكثر من حقل معـرفي وحياتي. لـذلك فان «القواعـد المتعاليـة التي تبني العوالم المعيشـة يمكن الإمساك بها من خلال تحليل اللغة وداخل القواعد التي تنظم عمليات التواصل»[3].

غير أن هابرماس يـرى أنه في إطار العلاقة التي تحدد اللغة بالحياة وبـالواقع فان ما هـو أسـاسي فيهـا ليست عمليـة الشرح والتفسير وإنما عمليـة التفهم التي تسـاعـد على الإمساك بـالوقائع مـا دام الموضوع يمتلك في ذاته معنى يتعين إعـادة اكتشافه انطـلاقا من تعبيره المشخص في شكل مـوضوعي. لكن إمسـاك معنى بـواسطة عـلامات مـوضوعيـة يحصل بتأويل عناصر الدلالة، وانطلاقا من المعنى الشمولي المتوقع. . وتكوين هذا المعنى الشمولي يتم انطـلاقا من تمفصل هذه العنـاصر نفسها. هذا هو الأسلـوب التأويلي الذي اعتبر هابرماس أن من مهمته القيام بتأويل ذاتي للغة أي القيام بنوع من الانعكاسية حيث تغدو فيها اللغـة العادية هي ميتالغتها الخاصـة وبالتالي أن تجمع بين كونها ممارسـة ونظاما رمزيا، في نفس الآن.

صحيح أن غادامير، مثـلا، اهتم، بشكل كبير، بمسألة التفهم وعـلاقتها بنظـرية المعرفة وبـالتأمل الأونطولوجي للغة كما مارسـه مارتان هايـدغر، لكن غادامير ربط التفهم بقضية ما يسميه بـ«سوابق الأحكام» Préjugés حيث يرى أن اللغة «لا تتضمن معايير أو منطلقات تساعد على التحرر من المسبقـات أو تغيير العالم لتحقيق ما يجب أن يكون»[4]،

---

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 118.
(2) Ibid ; P. 126.
(3) Ibid ; P. 154.
(4) Gadamer (H-G) : "L'art de comprendre", tome1, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1982, P. 21.

بل إن المسبق هو شرط التفهم ذلك لأنه «إذا أردنا أن نكون عادلين بخصوص الطابع التاريخ المتنه للكائن الانساني، يتعين إعادة الاعتبار لمفهوم المسبق، بصورة أساسية، والاعتراف بأنه توجد مسبقات مشروعة. وبالنسبة للتأويل التاريخي فإن السؤال المركزي، والسؤال الأساسي من منظور نظرية المعرفة، يمكن أن يصاغ كالتالي: على أية قاعدة يجب أن تتأسس مشروعية المسبقات؟ ماذا يميز المسبقات المشروعة عما هي ليست كذلك، وهي كثيرة، والتي يتعين على العقل النقدي تذليلها؟»[1].

إن غادامير حينما يطرح هذه الأسئلة، فإنه يقوم بذلك في سياق تصفية الحساب مع العقل الأنواري الذي حاول خلخلة سلطة التراث في التاريخ الثقافي للغرب، وزعزعة تراث السلطة بتأسيس مفاهيم سياسية وقانونية جديدة، كما أن غادامير يفعل ذلك للرد على الفلسفة النقدية ولا سيما على هابرماس. ففي الوقت الذي يقول فيه هابرماس بالجمع العضوي بين المصلحة والمعرفة حسب اختلاف حقول المعرفة وطبيعة المصالح المتحكمة في آلياتها، يقول غادامير بالربط الضروري بين التفهم والمسبق.

وبدون أن نتوقف كثيرا عند القضايا التي اتفق حولها هابرماس وغادامير وتلك التي اختلفا حولها نقتصر على الإشارة إلى التلخيص المهم الذي قام به بول ريكور* لنقط الخلاف بين هذين الفيلسوفين ذلك أنه: أولا، في الوقت الذي يقتبس فيه غادامير مفهوم المسبق من الرومانسية الفلسفية كما أعاد تأويله (أي المسبق) اعتمادا على المفهوم الهايدغيري سابق الفهم Précompréhension فإن هابرماس طور مفهوم المصلحة المستمد من الماركسية والمعاد تأويله من طرف لوكاتش ومدرسة فرانكفورت. ثانيا، في الوقت الذي يعتمد فيه غادامير على علوم الفكر منظورا إليها بوصفها إعادة تأويل للتراث الثقافي في الحاضر التاريخي، فإن هابرماس التجأ إلى العلوم الاجتماعية النقدية الموجهة، بشكل مباشر ضد أنواع التشيؤ المؤسسي. ثالثا، في الوقت الذي يدخل غادامير «سوء التفهم» Mécompréhension. باعتباره حاجزا داخليا للتفهم، فإن هابرماس طور نظرية للإيديولوجيات بوصفها انحرافا منهجيا للتواصل من طرف المؤثرات الخفية للعنف. ورابعا، في الوقت الذي أسس فيه غادامير مهمة التأويل على أنطولوجية الحوار، فإن هابرماس يستند إلى المثال الأعلى المنظم لتواصل بدون حدود ولا ضغوط[2].

---

(1) Gadamer (H-G) : "Vérité et méthode", Paris, Ed du seuil 1976, P.P. 115-116.

*إن بول ريكور في سياق تأسيسه، هو كذلك، لنظرية فلسفية في التأويل، لعب دورا كبيرا في ترجمة وتقديم أعمال الفلاسفة الإلمان في هذا المجال وعلى رأسهم هانس جورج غادامير.

(2) Ricoeur (P) : "Du texte à l'action", op. cit, P. 352.

وبإيجاز يمكن القول بأن غادامير يدخل الهيرمينوتيقا ضمن تصور استراتيجي لثلاثة مستويات من التأمل الفلسفي، يتمثل الأول في العلاقة بين علم الجمال والآثار الأدبية؛ والثاني في العلاقة بين التاريخ وتراث الماضي؛ والثالث في العلاقة اللغوية بنظام العلاقات. لكن هذا التأمل الثلاثي التوجه، الواضح أكثر في كتابه «الحقيقة والمنهج»، يدخله ضمن النقاش العام حول العلوم الإنسانية بهدف صياغة تأويل فلسفي. في حين أن هابرماس يطرح سؤال المعنى واللغة في سياق تشييده لنظرية للعقل التواصلي لا يكف عن محاكمة أساسياته وعن اكتناه ما تخفيه المعارف من مصالح وميولات واعية تارة وغير واعية تارية أخرى.

ولتعميق مفهوم المعنى عمل هابرماس على استلهام بعض أدوات التحليل النفسي الذي يدخله ضمن العلوم الاجتماعية النقدية الحافزة على التحرر. واعتبر أن التحليل النفسي ليس إلا تأملا ذاتيا معبرا عنه من خلال وساطة وموجه بطريقة منهجية.

إن الأمر يتعلق بتفهم ذاتي من خلال التفكير في الآليات اللاواعية التي اعتمادا عليها تعبر الذات عن أعراضها الغريبة عنها والمنفلتة من فهمها. إن الوضعية البدئية هي تلك التي تفقد فيها الذات تواصلها مع ذاتها، معبرة عن ذلك بلغة خاصة بالأعراض، ومخطئة في عملية إمساكها بهويتها، أما الوضعية النهائية فهي التي تمثل حالة ذات تقود تأملها الذاتي، بواسطة المُحلِّل أو التحويل، إلى أن تعيد اكتشاف تفهمها الذاتي بالتعرف على أن اضطراب المعنى (وهو في هذه الحالة عرض عصابي) يشكل جزءا من المعنى نفسه.

إن التحليل النفسي يقترح منهجا بالغ الأهمية لمقاربة مسألة المعنى، فهو يخرج عن الأساليب الفيلولوجية المعروفة بل ويغير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى تاريخه وإلى علاقته مع الآخر. فتواصل الذات مع ذاتها قد افتقد لأن الرموز التي من خلالها تعبر الرغبة أو الحاجة عن نفسها تمت تنحيتها من التواصل العمومي، وبالتالي فإن الكبت يغذو بمثابة الثمن الذي يتعين على المرء أن يدفعه من أجل الحفاظ على التواصل مع الآخر في حدوده الدنيا، داخل مجتمع تنظمه بنيات للسيطرة والقمع، «إن الاستيهامات Fantasmes الجماعية للرغبة التي تعوض التنازلات المفروضة من طرف الحضارة ليست من طبيعة خاصة ولكنها تؤدي بالتواصل العمومي نفسه إلى مستوى من الوجود المنعزل.. إن هذه الاستيهامات تتوسع بفضل تأويلات العالم وتستعمل بوصفها عقلنة للسيطرة»[1].

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 310.

ويلاحظ هابرماس أن فرويد استطاع تفسير مسألة مهمة في سياق تفهم الادراك المغلوط للعالم وللأشياء، وتتمثل فيما يسميه بـ «الوهم» Illusion. فهذه الآلية لها وظيفة تتشابك مع سيطرة الايديولوجيا لخق تواصل مشوه. غير أن «الأوهام ليست فقط عبارة عن وعي مغلوط، كما هو الشأن بالنسبة للايديولوجيا عند ماركس، لأنها تحتوي كذلك على اليوتوبيا» [1].

ومع ذلك لا يجب أن نفهم من التحليل النفسي أنه يرجع كل التعبيرات الرمزية، أو كل تجليات الابداع الثقافي، إلى حالات مرضية. فالوهم يمكن أن يتخذ شكلا موضوعيا على صعيد التراث الثقافي، كما حصل مثلا للديانة اليهودية ـ المسيحية، التي يصعب علينا اعتبارها مجرد فكرة هذيانية.

إن فرويد لم يكتف بتأسيس نظرية التحليل النفسي، بل حاول إدماج السوسيولوجيا كذلك في دراسته لتاريخ الحضارة، وتعامل مع العلم الإجتماعي كانه علم نفس تطبيقي، كما يرى هابرماس، لذلك فإن أسئلة التحليل النفسي أدت به إلى وضع نظرية للمجتمع، ومن تم فالتحليل النفسي ليس، فقط، عبارة عن ثورة داخل علم النفس بقدر ما يفتتح منطقة جديدة للمعنى، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بتأويل مغاير على أساس أن «التحليل النفسي لا يظهر أولا الا كشكل خاص للتأويل»[2] لأنه يسمح بفهم معاني الرموز سواء في تعبيراتها المباشرة أو غير المباشرة، الظاهرة أو الضمنية. .

وبحكم أن اللغة عند هابرماس لا تقتصر على اللغة، «الخالصة» وانها تشمل اللغة العادية بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية، وبسبب أن اللغة، كنسق رمزي، تلعب دورا كبيرا في تكريس السيطرة وتعميم الاوهام وتدعيم النظام الاجتماعي، أي تلعب «دورا ايديولوجيا»[3]، فإن التحليل النفسي، في سياق فهمه للمعنى وتحليله للغة «يظهر لنا بوصفه دراسة تأويلية للسلوك المحفز بشكل لا واع. وبالتالي له علاقة بالتفسير النقدي للنصوص أكثر مما يرتبط بالعلم التجريبي»[4].

وبدون أن ندخل في تفصيل موقف هابرماس من عطاءات التحليل النفسي والطابع الوضعي أو الميتافيزيقي الذي يظهر، أحيانا، في بعض تحليلات فرويد، نلاحظ

---

(1) Habermas (J) : "connaissance et intéret", op. cit, P. 311.
(2) Ibid, P. 248.
(3) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 218.
(4) Ibid ; P. 229.

على أن هابـرماس يعتبر في إطـار تفكيره في مسألة التفسير والتأويـل أن كل لغة قـابلة لأن تترجم إلى لغة أخرى، وأن التأويل هو توليد لا نهائي للمعنى ضمن سياق تواصلي معين، لذلك فالتأويل لـه «علاقة بالقدرة التي نكتسبها في الـوقت الذي نتعلم فيه «التحكم» في لغة طبيعية، ولها فعليا، علاقة بفن تفهم المعنى الكفيل بأن يكون قابلا للتوصيل، وتبليغ هذا المعنى حينها يتعرض التـواصل للتشويش. فتفهم المعنى يستهدف المضـامين الدلالية للخطاب ولكن، أيضا، الدلالات المثبتـة بواسطة الكتابة أو المتضمنة في الأنسـاق الرمزية غير اللسانية، إذا كان من الممكن، مبدئيا، «إعادة ترجمتها في صيغ خطابية» [1].

إن التحديد الذي يضعه هابرماس للمعنى في تشـابكه مع مستويات اللغة العادية لا يفصله، في واقع الأمـر، عن مسألة الحقيقـة باعتبـار أن «حقيقة قضيـة ما لا يمكن أن تكون مـدققة ومـؤسسة أو مستبعدة إلا في إطـار الخطاب، أو بـالأحرى في إطـار خطاب نظري» [2] وهذا الخطـاب يدخل ضمن رهان البحـث عن صيغة جديـدة للعقل الذي لا يكف عن عقلنة العالم المعيش في الزمن الحديث، الـذي خلق منطقا تواصليا متميزا يتعين اكتناه آلياته وفهم أساليب تحركه وأشكال التعبير عن حقيقته.

4_الحقيقة والإجماع

يبدو أن هابـرماس بقدر ما اهتم بإشكـالية المعنى داخل تصوره العام لمسـألة اللغة والتـواصل، بقدر مـا حاول الإقتراب من سـؤال الحقيقة وذلك في إطـار اهتمامه الأسـاسي بمسألة الكلام واللغة العادية والمناقشة وادعاءات الصلاحية.

ومن أجل الكشف عن مستويـات الحقيقة وتقييم مختلف النظريـات التي حاولت معالجتها وتحديـدها، انطلق هابرماس من أعمال بعض اللسانيين وفـلاسفة اللغة ولا سيما أوستين J-L. Austin و«سورل» J-R. Searle وتارسكي Tarski. وقد حـاول طرح مجموعـة من الأسئلة التي عمل على اقتراح بعض عنـاصر الجواب عنها من خلال منـاقشة النظريات التي قاربت مسألة الحقيقة.

وأول سؤال طرحه يمكن صياغته كالتالي: ماذا يمكن أن نقول حين نتساءل: هل هذا صـادق أم كاذب؟ ولـلإجابـة عن هذا السـؤال تأتي اللغة لاقتراح مجمـوعة كبيرة من

(1) Ibid ; P. 239.
(2) Habermas (J) : "Connaissance et intéret", op. cit, P. 352.

الصيغ سواء ما تعلق منها بالقضايا Propositions، بالتلفظات énonciations أو بالملفوظات énoncés.. الخ ذلك أن قضايا مختلفة لنفس اللغة يمكن أن تترجم نفس حالات الأشياء، كما أن نفس هذه القضايا مصوغة في سياقات مختلفة للخطاب يمكنها، كذلك، أن تترجم حالات مختلفة من الأشياء. لذلك يلاحظ هابرماس أنه أمام هذه المسألة اقترح «أوستين» «أن الموضوع الذي يمكن أن نسميه بشكل مشروع، بأنه حقيقي أو كاذب لا يتعلق بالقضايا، ولكن بنوع معين من التلفظات وهي الإثباتات Assertions لأن القضية تكون فقط مكونة من كلمات بينما باستعمال هذه الكلمات والقضايا التي نكونها ندعم إثباتا معينا»[1]. لأن نفس القضية يمكن استعمالها داخل إثباتات مختلفة كما أنه يمكن القيام بنفس الإثبات بواسطة قضايا مختلفة. ويعتبر هابرماس أنه تبرز هنا صعوبة جديدة تتمثل في كون الاثباتات تكون عبارة عن تلفظات محددة في زمن معين أو تشكل استطرادات لغوية، بينما الحقيقة تطالب، بشكل جلي، بوضع ثابتInvariant ولها طابع غير عرضي. لذلك فإننا «نسمي حقيقيا أو ما ليس حقيقيا تلك الملفوظات المترجمة أو المعبر عنها لحالات معينة من الأشياء»[2] ومع ذلك لا يجب حرمان الملفوظات من قوتها الاثباتية Assertorique لأنه أمام كل ملفوظ يمكن إسناد حالة معينة من الأشياء، ولكن «ملفوظا ما لا يكون حقيقيا إلا إذا ترجم حالة من الأشياء الواقعية، أو ترجم واقعا. صحيح أن الملفوظات الخاطئة لها هي أيضا، إذا صح القول، مضمون قضوي، غير أنه حين أتلفظ بملفوظ ما فإنني أثبت وجود حالة من الأشياء، أي أثبت وجود واقع ما»[3] وبالتالي فإن الحقيقة هي «إدعاء للصلاحية Prétention à la validité نربطها بملفوظات نثبتها»[4] ذلك أنه بإثبات شيء ما، فإنني أعلن عن ادعاء يؤكد أن ما أثبته حقيقي، وأن ما أدعيه يمكن أن يكون خطأ أو صوابا. لأن الإثباتات لا تكون حقيقة أو كاذبة، وإنما مبررة أو غير مبررة. ومن تم فإن «الحقيقة، هنا تشير إلى الاستعمال الذي نقوم به للملفوظات داخل إثباتات. لهذا السبب يمكن لمعنى الحقيقة أن يتوضح بواسطة تداولية نوع معين من مقولات أفعال الكلام»[5] وهكذا فإنه حين نتمكن من استنتاج دليل مقنع من «الشيء نفسه» يمكن أن نعترف بإدعاء معين للصلاحية معتبرين أن اعترافنا به جائز لأنه مبرر. ثم إن ادعاءا معينا يكون مبررا حين يكون قادرا على الثبات

(1) et (2) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 276.
(3) Ibid ; PP. 267-277.
(4) Ibid ; P. 277.
(5) Ibid, P. 227.

والاستمرار. لأن الصلاحيـة المبررة لادعاء المبررة لادعاء ما تضمن تحقيـق انتظارات يحدثها ادعاء معين.

أما السؤال الثـاني الذي اقترب منه هابـرماس فهو متعلق بما يسمى بنظـرية الحقيقة التكرار Vérité - redondance ذلك أنـه إذا كان صحيحـا أن كل القضـايا من نـوع «ب صـادقة» فإن تعبير «هي صـادقـة» غير ضروري من الناحيـة المنطقيـة، وبالتـالي فإن كل النظريـات المتعلقة بالحقيقـة ليست ضرورية. ومع ذلك، يلاحظ هـابرماس، أن نظـرية الحقيقـة ـ التكـرار يمكن أن تعتمـد على ملاحظـة صحيحـة وهي أنه حين نقـول بأن «ب صادقة» فإن ذلك لا يضيف أي شيء إلى الإثبات «ب»، لأنه بإثباتي «ب» فإنني أعبر عن ادعاء على صدق «ب» وهنا يتجلى المعنى التداولي للإثباتات.

إن الفارق الأساسي الذي «تهمله نظرية الحقيقة ـ التكرار لا يظهر إلا في الحالة التي يكون فيها ادعاء الصلاحية للإثباتات معبرا عنه بطريقة ساذجة أو في محل شك»[1].

إن معنّى هذه العلاقة الخاصة بين ادعـاء الصلاحية والاثبات الساذج أو المشكوك فيـه يمكن إظهـار معناه من خـلال العـلاقـة التي تـوجد بين المنـاقشـات Discussions والأفعال Actions. ذلك أن هابـرماس في إطـار ما يسميه بـ «النشاط» Activité يدخل «مجال التـواصل الذي فيـه نفترض ونعترف، ضمنيا، بـادعاءات الصـلاحية المتضمنـة في الملفـوظات (وفي الإثبـاتات) بهدف تبـادل المعلـومات (أي التجـارب المرتبطة بـالفعل). فتحت لفظـة «منـاقشـة» أدخل شكل التـواصل المتميـز بـالبرهنـة، بحيث ان ادعـاءات الصـلاحية التي تصبح إشكـالية تكـون مشخصـة في موضـوع ومعالجة من نظـر إمكانيـة تبريرها»[2] ذلك أنـه من أجل تسيير منـاقشـة معينـة يتعين الخروج من سيـاقـات الفعل والتجربة لأنه، في هذه الحالة، لا نتبادل معلومات ولكن نتبادل حججا لتبرير أو استبعاد ادعاءات الصـلاحية ذات طبيعة إشكاليـة، «فالمناقشـات تتطلب، أولا، تعليق الضغوط العملية بهدف إبطال كل الـدوافع التي لا تؤهل للدخـول في تفهم تعاوني بين الذوات.. وتتطلب، ثـانيا، صياغـة افتراضية لادعـاءات الصلاحيـة وذلك للتمكن من التعبير على التحفظ عن وجود الأشيـاء التجريبية (أشياء، أحداث، أشخـاص، تلفظات) والتمكن من اعتبار الـوقائع والمعايير من وجهة نظـر وجودها أو مشروعيتها الممكنـة (بمعنى القدرة على معالجة الأشياء بطريقة افتراضية)»[3].

---

(2) Ibid, P. 278.

(3) Ibid, P. 279.

(4) Ibid, P. 279.

إن شكل التواصل المتحرر من ضغوط الفعل ومن ضغط التجربة يمكن، داخل شروط تفاعلية مضطربة، من إقامة اتفاق Accord حول ادعاءات الصلاحية ذات الطبيعة الإشكالية. وهذا ما يسمح بالاجابة على السؤال المتعلق بالحقيقة - التكرار. ذلك أن هابرماس يرى أنه «حينما نكون أمام أفعال تواصلية، فإن تفسيرا لادعاء الصلاحية معبرة عنها من خلال إثباتات يكون تكرارا، لكنها بالمقابل ضرورية في المناقشات، لأن هذه الأخيرة تصوغ تبرير ادعاءات الصلاحية في شكل موضوعات»(1).

أما السؤال الثالث المرتبط بصلب الهاجس الذي يحرك تفكير هابرماس بخصوص الحقيقة، فإنه يتعلق بالفرضية الأساسية لنظرية «الحقيقة - التطابق» وهو يصوغ سؤاله بالطريقة التالية: «ما هي العلاقة الموجودة بين الوقائع التي نثبت وموضوعات تجربتنا ؟» ويقول هابرماس إن «ما يحق لنا اثباته، نسميه واقعا. والواقع هو ما يشكل حقيقة ملفوظ ما، لذلك نقول بأن الملفوظات تترجم، وتصف وتعبر عن وقائع»(2) وبالمقابل فإن الأشياء والأحداث والأشخاص وتلفظاتها، وبالتالي موضوعات التجربة، هي التي على أساسها نقوم بإثباتات، وفي شأنها نتلفظ بشيء ما. وإذا كان الإثبات مبررا، فإن ما نؤكده بخصوص الموضوعات هو ما يشكل الواقع. وبالتالي فإن الوقائع لها وضع آخر غير ذلك الذي يكون للموضوعات. فالموضوعات تُحرّكُ فيّ تجارب معينة، أما الوقائع فانني أقوم بإثباتها، ولذلك فإنه من المستحيل أن أقوم بتجربة الوقائع كما لا يمكنني إثبات الموضوعات. «وبإثبات الوقائع يمكن أن أعتمد على تجارب والرجوع إلى موضوعات. والحال أنه إذا كانت موضوعات تجربتنا هي عبارة عن شيء ما يوجد في العالم، فإنه لا يمكننا أن نقول بطريقة مماثلة، فيما يخص الوقائع، بأنها «شيء ما يوجد في العالم» في حين أن هذا الإثبات أو أي إثبات معادل هو ما يجب أن تقوم به نظرية الحقيقة - التطابق: فهي تؤكد بأن الملفوظات الحقة «تطابق» الوقائع»(3). وبعد مناقشة لأساس هذه النظرية سواء من الناحية اللسانية أو من المنظور الفلسفي خلص هابرماس إلى القول بأن الوقائع تستنبط من حالات الأشياء. وهذه الحالات من الأشياء يحددها في كونها تشكل «المضمون القضوي للإثباتات التي منها يصاغ مضمون الحقيقة بطريقة إشكالية، ففي الوقت الذي نقول فيه بأن الوقائع هي حالات أشياء موجودة، لا نفكر في وجود موضوعات ولكن في حقيقة قضايا، مع التسليم بوجود الموضوعات القابلة لتعيين هويتها والتي نمنحها

(1) Ibid, PP. 279-280.
(2) Ibid, P. 280.
(3) Ibid, P. 281.

للمحمولات Prédicats. فمعنى تعبيرات مثل «واقع» أو «حالات الأشياء» لا يمكنها أن تتضح بدون الرجوع إلى المناقشات التي نعالج فيها ادعاءات الصلاحية الملازمة للأقوال Affirmations والادعاءات المعلقة بشكل مسبق، ومن ثم فالأفكار المتعلقة بموضوعات التجربة ليست هي التجارب أو إدراكات الموضوعات.

ويعتبر هابرماس أنه في سياق البرهنة يمكن أن نعتمد على التجربة. ولكن لكي نعتمد، منهجيا، على التجربة، في حالة التجريب Expérimentation مثلا، فإننا نضطر للرجوع إلى تأويلات لا يمكن أن تتضح صحتها إلا داخل المناقشة. وبالتالي فإن التجارب تصلح كقواعد إستناد لإدعاء الحقيقة التي تعبر عنها التأكيدات. وطالما لا نواجه تجارب غير مطابقة، فإننا نتمسك، عموما، بهذا الإدعاء للحقيقة. غير أن هابرماس يرى أن كل ذلك لا يكتسب مصداقيته إلا بواسطةبراهين. لأن ادعاءا مؤسسا على التجربة ليس ادعاءا مبررا بشكل مباشر.

إن هذه النظريات الثلاث المتعلقة بالحقيقة، والتي تستند إلى اللسانيات والمنطق، يبدو أن هابرماس عرضها وناقشها من أجل صياغة ما يسميه بأطروحات حول الحقيقة، يلخصها في ثلاثة :

الأطروحة الأولى : «نسمي حقيقة ادعاء الصلاحية الذي نربطه بأفعال الكلام المثبتة. ويكون ملفوظا ما حقيقيا عندما يكون ادعاء الصلاحية مبررا ومعبرا عنه بواسطة أفعال الكلام التي من خلالها نتلفظ هذا التأكيد بواسطة قضايا»(1).

الأطروحة الثانية : «ان الأسئلة المتعلقة بالحقيقة لا تبرز إلا في اللحظة التي تكون فيها ادعاءات الصلاحية، المقبولة بشكل ساذج مطروحة بطريقة إشكالية. لهذا السبب فان التلفظات المتعلقة بحقيقة الملفوظات ليست زائدة أو عبارة عن حشو داخل المناقشات التي نعالج فيها الإدعاءات الافتراضية للصلاحية».

الأطروحة الثالثة : «في السياقات العملية تقدم التأكيدات معلومات عن موضوعات التجربة، وفي المناقشات نبحث الملفوظات المتعلقة بالوقائع. لذلك فإن الأسئلة المتعلقة تبرز، ليس في علاقتها بالروابط الاجتماعية للمعرفة ذات الصلة بالفعل، ولكن في الوقائع المرتبطة بالمناقشات المتحررة من التجربة والمتفرغة من الالتزامات العملية. أن توجد حالة معنية من الأشياء أولا توجد لا يتقرر ذلك بواسطة البداهة الناتجة عن

(1) Ibid, P. 283.

التجربة، ولكن من خلال لعبة الحجج والبراهين. وبالتالي فإن فكرة الحقيقة لا يمكن أن تعرض إلا في علاقتها بالمناقشات التي تكون فيها ادعاءات الصلاحية مبررة»[1].

لقد اقترح هابرماس هذه الأطروحات الثلاثة بهدف تأسيس نظرية إجماعية للحقيقة Théorie consensuelle de la vérité وهو يضع هذا المجهود النظري ضمن المشروع الفلسفي الذي يسعى إلى بناء قاعدة معيارية لنظرية في المجتمع، وكذا المشاكل المتعلقة بتأسيس الأخلاق على أساس العقل. والحقيقة، في نظره، وكما يظهر من خلال الأطروحات الثلاثة، ليست صفة ترجع إلى المعلومات وإنما ترجع إلى الملفوظات. ومن ثم «نسمي حقيقيا تلك الملفوظات التي نستطيع تبريرها. ومعنى الحقيقة، كما هو متضمن في تداوليات الاثباتات، لا يمكن أن يتضح بطريقة مقنعة إلا إذا استطعنا تبيان دلالة الواقع وتقدير ادعاءات الصلاحية المؤسسة على التجربة من خلال المناقشة. هنا بالضبط يتمثل هدف النظرية الاجماعية للحقيقة»[2].

وبناء على هذا التصور فإن لي الحق أن أمنح محمولا لموضوع ما (بواسطة قضايا محمولية) وفي الحالة التي يتمكن فيها شخص آخر على الدخول معي في محادثة، فإنه يعطي نفس المحمول لنفس الموضوع. ومن أجل التمييز بين ملفوظات حقيقية وملفوظات ليست كذلك فإنني أرجع إلى حكم أشخاص آخرين، وبالضبط إلى كل الأشخاص الذين يمكنني أن أدخل معهم في محادثة Conversation. فشرط حقيقة الملفوظات يتمثل في الاتفاق الفرضي لكل الآخرين. اذ أن كل شخص يجب أن يكون في مستوى الاقتناع بأن لي الحق في إعطاء ذلك المحمول للموضوع وبالتالي أن أكون قادرا على البرهنة على ذلك. «إن حقيقة قضية ما تعني الوعد بالوصول إلى إجماع عقلاني حول ما قيل»[3].

ويعترف هابرماس أن مفهوم الحقيقة في التراث الفلسفي كان دائما يأخذ بعدا أكثر تجريدا واتساعا مما يسميه بـ «حقيقة الملفوظ». وكثيرا ما اتخذت الحقيقة معنى «العقلانية»، غير أن هابرماس يحدد ما هو عقلاني ليس فقط بالاثباتات، ولكن أيضا بنماذج أخرى من أفعال الكلام مثل المعايير Normes الأفعال Actions والأشخاص Personnes. ويعتبر هابرماس أن هناك على الأقل أربع أنواع من ادعاءات الصلاحية

---

(1) Ibid, PP. 283-284.
(2) Ibid, P. 284.
(3) Ibid, PP. 284-285.

وهي «المعقولية Intelligibilité الحقيقة Vérité الدقة Justesse الصدق Sincérité»[1].
وهذه الادعاءات تشكل كُلّاً يمكن تسميته بـ «العقلنة» Rationalité.

ولهذا السبب يرى هابرماس أن «نظرية إجماعية للحقيقة» يجب أن لا تقتصر على حقيقة الملفوظات لأن المسألة تدخل فيها اعتبارات الدقة والصدق والمعقولية. ثم إن الإجماع يكمن، بالضبط، في كون هذه الادعاءات الأربعة يجب أن يكون معترفا بها من طرف المتكلمين المشاركين في المحادثة أو المناقشة. وهكذا يمكن أن «ندعي معقولية التلفظ، وحقيقة تكوينه القضوي، ودقة تركيبه التلفظي وصدق النية المعبر عنها من طرف المتكلم»[2] ومن ثم فإن تواصلا غير استراتيجي، أي ذلك الذي يحصل فيه تفاهم سيجري بدون اصطدام إلا في الحالة الوحيدة الذي تكون فيها الذوات المتكلمة والفاعلة :

أ ـ تدخل المعقولية على المعنى التداولي للعلاقة التي يحصل فيها تداخل بين الأشخاص (معبر عنها في شكل قضية ملفوظية) وكذلك معنى المضمون القضوي الملازم لتلفظاتهم ؛

ب ـ أن تعترف بحقيقة الملفوظ الناتج عن أفعال كلامهم (أو افتراضات وجود مضمون قضوي مستحضر في هذا الملفوظ) ؛

ج ـ أن تعترف بدقة المعيار الذي يمكن أن نعتبر، كل مرة، أنه تمت الاستجابة له بواسطة فعل الكلام الذي حصل ؛

د ـ لا تضع صدق الذوات المعنية موضع شك.

إن ادعاءات الصلاحية الأربعة يضطر المرء إلى تحليلها حينما تضطرب لعبة اللغة ويتأثر الاجماع. هكذا تبرز أسئلة محددة حسب طبيعة كل ادعاء، وهذه الأسئلة تشكل، في نظر هابرماس، جزءا مكونا وعاديا للممارسة التواصلية. فحينما «تكون معقولية تلفظ ما إشكالية فإننا نطرح أسئلة من النوع التالي : ماذا تريد أن تقول ؟ كيف يجب أن أفهمك ؟ ماذا يعني ذلك ؟ وتسمى تأويلات Interprétations الأجوبة المعطاة لهذه الأسئلة. وحينما تكون حقيقة المضمون القضوي لتلفظ ما إشكالية، فإننا نطرح أسئلة من النوع التالي : هل الأشياء هي كما تقول ؟ ولماذا الأمور في هذه الحالة وليست في حالة مختلفة ؟ إننا نجيب عن هذه الأسئلة بالإثباتات والشروح Assertions et des explications. وحين تكون دقة

(1) Ibid, P. 285.
(2) Ibid, P. 286.

المعيار الـذي يضـم فعل الكلام إشكالية، فـإننا نطرح أسئلة من النـوع التالي : لماذا فعلت هـذا ؟ ولماذا لم تتصرف بطـريقـة مغـايـرة ؟ وهل لك الحق أن تقـوم بـذلك ؟ ألم يكن من الـواجب عليك أن تتصرف بطـريقـة أخـرى ؟ إننـا نجيب عن هـذه الأسئلـة بتبريـرات Justifications . وأخيرا، في الـوقت الذي نشك في مـدى مواجهـة معينة، داخل سيـاق تفاعلي، فإننا نطرح أسئلـة من النوع التالي : هل يخدعني ؟ هل يخادع نفسه ؟ صحيح أن هـذه الأسئلة، لا نـوجهها لشخص يبـدو لنا مـؤهل لكي يستحق ثقتنا، وإنما إلى طـرف ثالث . وكيفما كان الحال فإن المتكلم الذي نشك في كونه غير صادق يمكن أن «نستجوبه» أو أن ندعوه إلى التفكير «داخل حوار تحليلي»[1].

ويلاحظ هـابرماس أن هـذه الادعاءات الأربعة للصـلاحية ليست كلها قـابلة لأن تبرر بواسطة المناقشة، اذ أنـه لا يمكن أن نعتبر «الاستنطاقات» أو الحوارات التحليلية بين المريض والمحلل النفسي منـاقشـات في اتجاه البحث التعـاوني عن الحقيقـة . لـذلك فإن هـابرمـاس يميز «الصـدق» بوصفـه ادعاء للصـلاحية غير خطـابي Non-discursif عن ادعاءات الصـلاحية الخطابيـة التي هي «الحقيقة» و«الدقـة» . غير أن الأمر لا ينطبق على ادعاء المعقـولية . «فعنـدما تكـون القواعد للغـة المستخدمـة من طرف أحـد الأطراف غير واضحة بما فيه الكفاية ولا يفهم القضايا الملفوظة (على المستوى الدلالي، النحوي بل وحتى الصوتي) فإن كلا الطرفين يمكنهما أن يتوصـلا إلى اتفاق حول اللغة التي يستعملانها . بهذا المعنى، فإن المعقولية يمكن أن تحسب مع ادعاءات الصلاحية الخطابية»[2].

ومع ذلك فهناك اختـلافات بين مستـويات ادعاءات الصـلاحية الخطـابية . ففي الخطاب اليـومي وفي إطار من التفاعل، فـإن ادعاءات الحقيقة والـدقة تستغل باعتبـارها ادعاءات Prétentions تكون مقبولـة أخذا بعين الاعتبار إمكانيـة تبريرها بواسطـة المناقشة عند الاقتضـاء، أما المعقوليـة فهي ضرورة ما دام التواصـل يتم بدون صدام وبـالتالي فإنها ليست مجرد وعد . لـذلك يحسب «هابرمـاس» المعقوليـة من بين شروط التواصل وليس من بين ادعـاءات الصـلاحيـة المعبر عنهـا داخل التـواصل سـواء كـانت خطـابيـة أو غير خطابية»[3].

ويبدو، في نظر هابرماس، أنه بخلاف المعقولية فإن حقيقة الملفوظات والدقة ليس لهما أي أساس تجريبي مبـاشر. ومن أجل تدقيق الـوضعية الخاصـة لادعاءات الصـلاحية

(1) Ibid, PP. 286-287.
(2) Ibid, P. 287.
(3) Ibid, P. 288.

الممكن تبريرها بالمناقشة والتي تهم، بشكل مباشر، النظرية الاجماعية للحقيقة، فإن هابرماس يرى أنه من الضروري ضبط الروابط الموجودة بين ادعاءات الصلاحية من جهة والنوايا وتجارب اليقين المقابلة لها من جهة ثانية. لأنه حينما أفهم أو أعرف شيئا ما، أو عندما أعترف بصلاحية هذا الشيء أو حين أصدق شخصا ما، فإنني أكتسب، في كل مرة، أشكالا مختلفة من اليقين، وهي مختلفة، لأن ادعاءات الصلاحية تتميز عن اليقين بطابعها الذي تكون فيه الذوات متفاعلة ومتداخلة.

ومع ذلك فإن هابرماس يرى أنه حين أعبر عن ادعاء الصلاحية فإنني أكون متيقنا من ذلك، أي أنني أحوز يقينا من تعبيري عن هذا الإدعاء...

بدون أن ندخل في منطق المناقشة الذي يريد هابرماس تأسيسه بها يفترض ذلك من حديث عن مسألة التفهم وعلاقة ذلك باليقين الحسي أو الوهم أو التجربة المعيشة، وما يشترط ذلك، أيضا من تمييز بين الطبيعة والثقافة التي يحددها هابرماس في كونها مجال الواقع المبنية بواسطة اللغة[1] على اعتبار أنه إزاء هذا المجال يمكن أن نتخذ موقف المشارك والملاحظ في نفس الآن، وبدون أن ندخل في تفاصيل هذا المنطق، كما قلنا، يعتبر هابرماس أن كل فعل كلام يمكن أن يكون تعبيرا عن معيار ما ولكن هناك نوعا محددا لأفعال تُعَبِّرُ عن العلاقات العامة، والتي يمكن أن تستخدم على قاعدة المعايير من طرف ذوات فاعلة ومتكلمة. ولتبرير ذلك يستشهد هابرماس بالأفعال التالية: «قاد، دعا، رجا، وعظ، أكد، أيد، ضمن، اعتذر، منح، قبل.. الخ. يمكننا تمييز هذه الأفعال من الكلام المنظمة Régulateurs من جهة عن أفعال الكلام التقريرية من نوع: أثبت وصف، نقل، حكى، عرض، شرح، توقع.. الخ ومن جهة أخرى بالنسبة لأفعال الكلام التمثيلية Représentatifs المتعلقة بتلفظات النوايا والمواقف وتعبيرات المتكلم ويمكن الاستشهاد بالأمثلة التالية: ستر، أخفى، كتم، نفى... الخ. وبالتالي فإن ادعاء الصلاحية المرتبط بأفعال الكلام التقريرية هو الحقيقة، وذلك المرتبط بأفعال الكلام التمثيلية هو الصدق، في حين أنه لا يمكننا، بطريقة مماثلة، ربط أفعال الكلام المنظمة بالدقة لأن هذه المحاولة تكشف عن أن ادعاء الصلاحية المرتبط بأفعال الكلام المنظمة مأخوذ من صلاحية واقع معيار معين يتم إفتراضه في كل مرة»[2].

(1) Ibid, P. 293.
(2) Ibid, P. 295.

إن هذا الفهم يـؤدي إلى ضرورة التمييز بين مستويـات إدعاءات الصلاحيـة ولكنه أيضا يفترض التمييز بين الموضوعية والحقيقة، باعتبار أن تجارب تدعي الموضوعية، في حين أن الموضوعية ليست مطابقة لحقيقة ملفوظ مقابل. فـالبنية المقولية لموضوعات تجربة ممكنة تؤسس إمكانية موضوعية التجربة، وموضوعية تجربة محددة تصان بالنجاح القابل للمراقبة من طرف الممارسات المؤسسة على التجربة. أما الحقيقة أي مشروعية ادعاء الصلاحية المعبر عنه، بشكل ضمني، في الاثباتـات، لا تظهر ـ أي هذه الحقيقة ــ في الممارسات الخاضعة لمراقبـة النجاح ولكن في عمليـة البرهنـة التي تمت بنجاح والتـي من خلالها يمكن لادعـاء الصلاحية هذا أن يكون مبررا خطابيا.

ولذلك فإن هـابرمـاس يخلص إلى أن الحقيقة تتحدد بـالبرهنة، مقـرا أن البرهنة لا يمكن أن تدعي الوصول إلى مستوى القوة الاجماعية إلا إذا ثبت أنها لا تكتفي بالاعتماد على علاقة مـا بين نسق لغوي والواقع، أي على علاقة المطابقـة والملاءمة: «إن السؤال المتعلق بمعرفـة هل لغة ما مطـابقة لحقل ما من الموضـوعات وهل الظاهـرة التي تستدعي الشرح يجب أن تكون منسـوبة لحقل من الموضوعـات التي تتطابق معها اللغـة المختارة، يجب أن تكون ـ أي اللغة ــ نفسها خاضعة لأن تكون موضوع بـرهنة؟ إن هذا السؤال لا يمكن أن يحسم فيه إلا من خلال حركة مستمرة بين المفهوم والشيء [1].

إن الأمر عنـد هابـرماس لا يتعلـق بالالتجاء إلى نظـرية الحقيقـة ـ التطـابق، وإنما يعتبر أن تقدم المعرفة لا يمكن أن يكون إلا في شكل نقد أساسي للغة. بل إنه يذهب بعيدا في سياق التأكيـد على النظرية الاجماعية للحقيقـة ملاحظا أنه لا يمكن اعتبـار اجماع ناتج عن البرهنة كأنه مقيـاس للحقيقة، إلا إذا كان من الممكن مُسَاءَلَـة وتغيير وتعويض اللغة التبريرية التي يتم، اعتمادا عليها، تأويل التجارب. فـالاجماع هو نتاج مواقف وممارسات متفـاوض عليها، وبـالتـالي فالحقيقـة ليست تتـويجا لتأمل منعزل كما هـو الحال في التراث الفلسفي الميتافيزيقي، كما أنـه ليست هناك حقيقة واحدة أو مطلقة، لأن الحقيقـة المثالية ليست إلا كذبا أو ادعاءا زائفا يخفي وراءه مصالح محددة. لـذلك فالحقيقة عند هابرماس لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة، بل إنما تنبعث من داخل المحادثات وصيغ التبادل، الهادىء تارة والساخن تارة أخـرى، الذي يحصل بين الذوات المنتجة للتواصل، ومن هذا المنطلـق فإن هابرمـاس يساهم بنظـريته الإجماعيـة للحقيقة في «جنـازة» الحقيقة

---

(1) Ibid, P. 317.

المتعاليـة وفي الوهـم الدائم بامتـلاك الحقيقة الواحـدة. ولا سيما في زمن خلقت فيـه الحداثة صيغا متعـددة للحوار وللصراع ومجالا عمـوميا لـه آليات تكشف عن مختلـف الحقائق في سياقات ومجالات للقول متحركة دوما.

5. المجـال العمـومـي وأسئلـة السيـاسـة

إن مفهوم الحقيقـة، عند هابـرماس، يبدو بعيـدا، تماما، عن الفهم الميتـافيزيقي الذي تعـود العقل الغربي على إنتاجه بخصـوص مسألة الحقيقة، ذلك أنه يـورط الباحـث عنها في رهانات لغوية ودلالية وسياقات فكرية وإيديولوجية تفرض على كل من ينخرط في عملية البحث هذه، ضرورة الإعتراف بأن القول بالحقيقة في الزمن الحديث يستلزم الخروج عن الأطر التقليدية والإنصات إلى معاني وخطابات القوى المختلفة التي تتحكم أو تريد أن تتحكم في اللعبة الحوارية المتداولة داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة.

فالقدرة على البرهنة وعلى خوض الصراع بلغة تدرك منطق التواصل وفهم خلفيات الكلام وموازين التبادل، هذه القدرة لها راهنية متميزة في المجتمع الحديث. إذ أن البراهين القوية والحجج الجوهـرية تساعد على قبـول أو نقد كل أشكال ادعاءات الصـلاحية سواء كانت هـذه الادعاءات متعلقـة بالحقيقة وبصيـغ التأكيدات أو بادعـاءات الدقـة المرتبطة بمعايير التقـويم والفعل. إن على هذه البراهين والحجج أن تكون لها القـدرة على إقناع من يشارك في مناقشـة أي ادعاء للصلاحية وبـالتالي تحفيزه عقلانيـا، على الاعتراف بادعاءات الصلاحية المختلفة الأخرى.

إن الأمر يتعلق، عند هابـرماس، بمناطق للمناقشة أيا كان مستـواها، سواء أكان نظـريا أو عمليـا، المهم أن الغرض منهـا يتمثل في إتخاذ قـرار عقلاني يتعلق بـالاعتراف أو برفض ادعاءات الصلاحية المؤهلة للمشاركة في المناقشة.

وبالرغم من تأكيد هـابرماس على «النظرية الاجماعية للحقيقـة» فإنه، على ما يبدو من خـلال جل مؤلفاتـه، لم يتخل عن النقـد، كمفهوم وكإجراء. ذلـك أن المشروع العام لهابرماس يحركـه هم نظري استراتيجي حاسم، هو صيـاغة نظرية للمعرفـة وللعلوم تكون بمثابـة نظرية للمجتمع. ولأنـه فيلسوف وعالم اجتماع ويستلهـم أكثر من علم في تأسيس نظريتـه، ولأنه عمل، منذ كتابـاته الأولى، على نحت مفاهيم فلسفية جـديدة فإن تفكير هابـرماس انصب على الموجود والواقع بقـدر ما انصب على اللغة والنص. فهـو لا يدعي

اعطاء أسس مطلقة للنظرية لأنه ينتبه لتحولات اللحظة التاريخية والسياسية والمعرفية، أي أنه كان دوما منفتحا على العالم، وبسبب ذلك فإن انفتاحه لا يمكنه إلا أن يكون نقديا لهذا العالم الذي لا يكف عن إنتاج الأشكال المختلفة للسيطرة.

إن العلوم في نظر هابرماس، وكما رأينا سابقا، تصوغ تجارب الذوات Expériences des sujets في علاقتها بالطبيعة على أساس العمل، وفي علاقتها مع بعضها (أي الذوات) على أساس التفاعل. فالعمل يربط الانسان بالطبيعة والتفاعل يربط الذات مع الآخرين. والعمل والتفاعل يشكلان إطارين للمعرفة التاريخية التأويلية. ومن زاوية نظرية المعرفة فإن الأطر المقولية للعمل وللتفاعل تعبر عن بنيات منطقية للنشاط: المنطق الأداتي Instrumental بالنسبة للعمل الذي ينتج خطابا آليا للعلوم، والمنطق التواصلي Communicationnel بالنسبة للتفاعل تتم صياغته بواسطة الرموز، ويعطي للعالم المعيش دلالته المختلفة داخل لعبة اللغة.

غير أنه بموازاة هذين المنطقين، أو بالأحرى في صلبهما هناك تحديدا عملياً ـ ذا طبيعة قبلية ـ للمعرفة يتمثل في المصلحة. ولذلك فكل نمط معرفي تتحكم فيه مصالح خصوصية. تقنية بالنسبة للعلوم التجريبية ـ التحليلية، وعملية بالنسبة للعلوم الانسانية. وهذه المصالح هي الشرط الذي يضبط العلاقة بين الانتاجات العملية والهدف المزدوج الأبعاد للتطور الاجتماعي: التحكم تقنيا في الأشياء، والتحكم رمزيا في المعيش. إلا أن هذه الانتاجات «العمياء» للوعي البشري في حاجة إلى نمط آخر من النظر، وبالتالي إلى مصلحة أخرى وهي التي يسميها هابرماس المصلحة التّحررية. فهذه المصلحة مقترنة بنشاط التأمل الذاتي وهي التي تسعف على الانتقال إلى الوعي الفلسفي، أي إلى ذلك المنحى الذي يتخذه الوعي لأن يكون مفكرا فيه وفي نفس الآن متسائلا عن شروطه ومقوماته. لذلك فالنقد بوصفه تأملا ذاتيا، يمتلك وضعا خاصا.

إن النقد يندرج ضمن مشروع تحرري عند هابرماس، ومن ثم فالتفكير في العلوم هو، في العمق، تفكير في «الوهم» الذي تنتجه هذه العلوم. غير أن الوهم الخاص بالعلوم لا ينفصل عن الاستلاب على الصعيد السياسي. وهذه العلاقة يمكن الكشف عنها، اليوم، بسبب كون العلوم أصبحت قوى منتجة، وبالتالي فإن إعطاء وضع مؤسسي لهذه القوى لصالح سلطان الدمج الذي يمتلكه النظام الاجتماعي يجعل من الوهم «العلموي» مصدرا من مصادر المشروعية التقنيوية للدولة الحديثة.

ومهما يكن فإن ايديولوجيا العلوم، باعتبارها «وهما نظريا»[1] أي بوصفها وهما يمس مسألة الحقيقة، ويتجذر داخل مصلحة للعقل، فإنه يكشف، في نظر هابرماس، عن أساس كل إيديولوجيا لذلك يعتبر أحد الباحثين «أن الرهان النظري للنقد الابستمولوجي والرهان العملي للنقد السياسي يشكلان قضية واحدة»[2].

إن هابرماس في إلحاحه الحاسم على النقد وفي طعنه في الأسس الايديولوجية للنزعة الوضعية والعلموية، وفي محاكمته للعقلانية التقنية وتبرمه من الكليانية النسقية، وفي تأكيده على مسألة المصلحة في الممارسة العلمية وقوله بالتحرر. . بل وفي صياغته لنظريته للمجتمع، كل هذه الاعتبارات تجعل مشروعه الفلسفي يمتلك أبعادا سياسية واضحة. كيف لا وهو يريد استئناف التفكير في العقل الأنواري والابتعاد عن تشاؤمية مؤسسي النظرية النقدية وتأسيس نظرية للحداثة[3] والقول بعالم تواصلي بدون ضغط، بل الحديث عن الاجماع «والأخلاق التواصلية» و «الأخلاق الكونية السياسية» و«المجال العمومي». . و«السيادة الشعبية». . الخ.

وبدون أن نفصل في مختلف هذه المفاهيم نشير بأن الفكر السياسي لهابرماس يوجد مشتتا بين ثنايا نصوصه. قد نجد أبحاثا نسقية مثل كتابي «المجال العمومي» و«العقل والمشروعية»، ولكن أغلب المفاهيم السياسية الأساسية، بحكم ارتباطها العضوي بالمشروع الفلسفي العام، توجد مشتتة في أغلب النصوص الأخرى، سواء كان موضوعها وضعية الجامعة الألمانية أو نقد النزعة الوضعية والعقلانية التقنية أو السجال مع الفلسفة التأويلية عند غادامير أو عند تصفية الحساب مع الوعي النظري لتراث النظرية النقدية أو حتى في نظريته عن الفاعلية التواصلية.

ويمكن أن نعثر على ثلاثة أبعاد للفكر السياسي لهابرماس، تتفاوت من حيث قوة موضوعها أو أهميتها الظرفية أو عمق التفكير لهابرماس فيها. أول هذه الأبعاد مرتبط بالتاريخ الألماني المعاصر وتدخلات هابرماس بخصوص الثقل الرمزي الذي تمثله المرحلة النازية على الذاكرة الألمانية التي يعتبرها «رضّة» Traumatisme في صيرورة الهوية الألمانية. وقد ظهر هذا الاهتمام منذ كتابه الأول عن «الجوانب الفلسفية والسياسية» حيث تعرض

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intéret", op. cit, P. 310.
(2) Ferry (J-M) : "Habermas, critique de Hannah Arendt", Revue. Esprit, N6, 1980, P. 113.
(3) Ferry (J-M) : "Habermas ; l'éthique de la communication", Paris, Ed. PUF, 1987.

لمواقف مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين واكبوا المرحلة النازية سواء منهم الذين اختاروا البقاء في ألمانيا والانخراط في الوضع النازي العام ـ ولو مؤقتا ـ كما حصل لهايدغر أو الذين قرروا الابتعاد عن الهيستريا النازية مكانيا واختاروا حالة المنفى، إما لانهم ينتمون للنخبة اليهودية مثل تيودور أدرنو، وماكس هوركهايمر. . الخ أو لأنهم اضطروا إلى الهجرة عن ألمانيا بسبب «الصدمة الحضارية» التي احدثتها في وعيهم التجربة النازية، ونظروا لما سموه بـ «الذنب الألماني» كما هو الشأن بالنسبة لكارل ياسبرز.

وقد عمل هابرماس، من خلال مقاربته لأفكار هؤلاء الفلاسفة، ليس فقط على الاقتراب مما حصل للذات الالمانية من جراء الحالة النازية ولكن أيضا على معالجة ما أسماه بـ «الفارق التاريخي» والسياسي الذي يميز وضعية التأخر الحضاري الألماني بالقياس إلى تجارب الدول الأوروبية المجاورة.

غير أن اهتمام هابرماس بهذه الاشكالية ظهر، بشكل جلي، في السنوات القليلة الأخيرة، عندما انخرط في سجال يتعلق، بالضبط، بالموقف من الفترة النازية في سيرورة التاريخ الألماني متسائلا عن «الكيفية التي تعالج بها المرحلة النازية ــ الاشتراكية وتهضم تاريخيا من خلال الوعي العمومي»[1] معتبرا أن إعادة بناء الوعي التاريخي المؤسس للهوية الوطنية يجب أن لا تسقط في نسيان لحظة من التاريخ الألماني بالرغم من البعد التراجيدي الذي يميزها. لذلك فأمام هذه «الكارثة الأخلاقية»[2] فإن وطنية الهوية يجب أن تستمدها مما هو كوني بحيث تتجسد فيما سماه بـ «الوطنية الدستورية» على اعتبار أن البعد الكوني يسمح باتخاذ أي موقف نقدي إزاء هذه الوطنية.

أما البعد الثاني في فكره السياسي فيتمثل في تدخلاته ومواقفه في نهاية الستينات مع تصاعد الاحتجاج الطلابي، إذ أنه عبر عن آراء متعاطفة مع حركة الشبيبة* وساهم، مع أساتذة آخرين في تحرير دراسة سوسيولوجية عن الوعي السياسي عند الطلبة الألمان في تلك الفترة، إضافة إلى أنه دافع عن أطروحته حول «المجال العمومي» البورجوازي، حيث حاول فيها الكشف عن آليات التلاعب التي تنهجها البورجوازية الحديثة في عملية تحكمها في المجتمع.

---

(1) Habermas (J° : "De l'usage public de l'histoire", Revue. Document, N.2, 1987, P. 102.
(2) Ibid, P. 103.

* وقد لعبت كتابات ماركوز كذلك دورا كبيرا في تنشيط هذه الحركات الطلابية ودعمها نظريا وإيديولوجيا.

غير أن تعاطفه مع هذه الحركة لا يعني التبني الكلي لشعاراتها. إذ كان يعتبر أن انتفاضة الشباب أدخلت بعدا سياسيا جديدا في مجال عمومي «محتل» من طرف التكنوقراطية، وخلخلت، بشكل من الأشكال، تراث العقلانية الغربية. فهابرماس كان ينبه إلى ضرورة التمييز بين الوسائل والغايات في هذه الحركة لاسيما فيما يتعلق بالموقف من العنف. ذلك أنه كان يرى أن «الاستفزاز لا يجب أن يستخدم إلا من أجل فرض فتح مجالات للنقاش في الأماكن التي كانت فيها معطلة أو ممنوعة ـ وعند هذا الشرط وحده فإن التقنيات المضادة للقواعد المتبعة من طرف دولة القانون يمكن أن تكون مشروعة ـ ولكن ما دامت الوضعية لم تكن ناضجة ثوريا (وفي نظر هابرماس ونظر كثيرين غيره، لم تكن بالفعل كذلك) فإن المجال العمومي السياسي يجب أن يبقى مجال البرهنة، والحل الرمزي للصراعات، وليس بأي حال من الأحوال مجال للعنف»(1).

والبعد الثالث، والأكثر أهمية، في الفكر السياسي لهابرماس والذي يتميز بعمق فلسفي لا يمكن مقارنته مع الآراء التي عبر عنها بخصوص الوعي التراجيدي الألماني بتاريخه المعاصر وحركة الشبيبة، بل والبعد الذي يحدد المشروع الفلسفي لهابرماس برمته هو الذي يتعلق باعادة بناء أطروحة ماكس فيبر المتعلقة بالفروق الموجودة بين مجالات القيم، وبالعملية السوسيولوجية التي كانت وراء بروز الحداثة التي يرجع مصدرها، في التصور الفيبري، إلى الانحسار التدريجي للتصورات التقليدية للعالم سواء الأسطورية منها أو الدينية وظهور مجالات قيمية أخرى تتمايز فيما بينها داخل المجتمع الغربي، ومستقلة عن التصورات الشمولية التقليدية. بل إن هذه المجالات الجديدة هي التي أصبحت تؤسس مشروعية العالم الغربي. وهي تتوزع إلى ثلاث مجالات : المجال المعرفي (العلوم) المجال الجمالي (الفن) والمجال القانوني ـ الأخلاقي (المعايير)، وهذا التقسيم «المجالي» للقيم، إذا صح التعبير، هو الذي يطبع العقلانية الغربية بحيث إن كل مجال يمتلك منطقه الخاص ويستجيب لمقاييس عقلانية خصوصية*.

فاستقلال المعايير الأخلاقية عن معايير القانون يؤدي إلى نحت مجال خاص لكل فرد، في حين أن المعايير القانونية في حاجة، دوما إلى تبرير للمبادىء التي تستند إليها.

(1) Hunyadi (M) : "La souveraintê de la procédure, à propos de la pensée politique de jurgen Habermas", Revue. Lignes N.7, Septembre, 1989, P. 13.

* وبحكم أننا سنتناول مسألة الحداثة السياسية في القسم الثاني من هذا البحث فإننا نفضل عدم الدخول في تفاصيل العلاقة بين تراث ماكس فيبر والمجهود النظري الذي بذله هابرماس من أجل إعادة بنائه.

ومن ثم فإن الفكر الما بعد ـ ميتافيزيقي لا يستمد مشروعيته إلا من قيمة البراهين التي يقدر على انتاجها «على الطريق المؤدية من الأسطورة إلى الدين، ومن الدين إلى الفلسفة وإلى الايديولوجيا، فإن مطلب الاعتراف الخطابي لادعاءات الصلاحية المعيارية يفرض نفسه بقوة» (1). لذلك فالمعايير لا يمكن تبريرها، في نظر هابرماس، إلا اعتمادا على مبادىء خطابية. وكل محاولة للتفكير في مشاكل المشروعية في استقلال عن صيرورة التمايز المؤسسة للحداثة تمثل، في ذاتها، محاولة من أجل إعادة تنشيط نظام موحد مفقود.

ويلاحظ هابرماس أن مفهوم المجال العمومي Espace public يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي المعاصر باعتباره مجالا للمناقشة وإطارا لمختلف القدرات الفكرية على البرهنة والاقناع. ففي داخله تتكون الارادة السياسية التي تفترض استقلالا معينا في تشكيل الرأي. فما هي دلالة المجال العمومي عند هابرماس؟ وما علاقة ذلك بمسألة المشروعية؟ وكيف تصوغ العقلانية الحديثة عناصر العلاقة بين المجال العمومي والمشروعية؟.

إن هابرماس في دراسته عن «المجال العمومي» (2) يعلن منذ البداية أنه سيقتصر على تحليل نموذج «المجال العمومي البورجوازي» وأن معالجة مفهوم الرأي العام Opinion publique يفترض ملامسة القضايا التي تهم مختلف أصعدة ما ينعت بـ «السياسة». غير أن هذا الاختيار يصطدم بمشاكل منهجية عديدة، ذلك أن هابرماس في سياق بحثه عن «أركيولوجيا» العمومية Publicité استرشد ببعض مقاييس العلوم الاجتماعية ولا سيما علم الاجتماع*، إلا أنه وجد نفسه مضطرا لادخال معطيات منهجية تنتمي لحقول الاقتصاد والقانون العام وعلم السياسة والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الأفكار. وبالرغم من اعتراف هابرماس بصعوبة التمكن من كل هذه الاهتمامات والتخصصات فإنه أقر بأن «خصوصية منهجه تأتي من ضرورة اتباع مقاربة سوسيولوجية وتاريخية في نفس الآن»(3).

فالمجال العمومي البورجوازي، عنده، يشكل مقولة تميز مرحلة تاريخية معينة، وبالتالي فإن مفهوم «الرأي العام» هو، بدوره، «مقولة تاريخية» ومن أجل مقاربتها يتعين التسلح بأدوات السوسيولوجيا.

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 25.

(2) Habermas (J) : "L'espace public ; Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise", Paris, Ed. Payot. 1978.

* وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث قدمه لنيل شهادة الدكتوراة في علم الإجتماع.

(3) Ibid, P. 9.

وبالاضـافة إلى هذين العلمين (التـاريخ والسوسيولـوجيا) فإن هابـرماس اعتبر أن بحثه ينص على «معـالجة بنية ووظيفة النمـوذج الليبرالي للمجال العمومي البـورجوازي»[1] ومن أجل ذلك يتعين البحث عن شروط ظهوره والاشكال التي اتخذها في تطوره. فهو يركز على الخصائص التي اتخذها مفهوم المجال العمومي في تحديدها التاريخي البورجوازي بدون أن يهتم بما سماه «المجـال العمـومي» «العـامي» Plébéienne الذي بقي مقمـوعا طوال التاريخ الغربي. وفي هذا السياق يشير، هابرماس، إلى أن الثورة الفرنسية، ولا سيما على يد «روبسبيير» Robespierre أدخلت، في لحظة من لحظاتها، مجالا عمـوميا غير معتمد على «الفئـات المثقفـة»، وهذه اللحظـة تختلف تمامـا عن الشكل الاستفتـائي Plébiscitaire المعمول به في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

والفرق الأساسي بين الشكل العامي والشكـل الاستفتائي، هو أن هذا الأخير يحيل إلى جمهور مكون من أناس خصوصيين يلتجؤون إلى العقل في مناقشاتهم، في حين أن الرأي العام العامي يتميز بكونه أميا. «فالمجال العمومي البورجوازي يمكن أن يفهم، أولا وقبل كل شيء، باعتبـاره مجالا لمجموعـة من الناس الخاصين مجتمعين في شكل جمهـور. وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقنن والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به، مباشرة، ضد السلطـة نفسها، لكي يتمكنـوا من مناقشتها حـول القواعد العـامة للتبـادل، وحول ميـدان تبادل البضـائع والعمل الاجتماعي. وهو ميـدان يبقى خـاصا، بشكل أسـاسي، ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية»[2]. أما الوسـاطة التي بها يتم التعبير عن هذه المعارضة بين المجال العمومي والسلطة فهي وساطة أصيلة ولا سابقة لها في التاريخ وتتمثل في «الاستعمال العمومي للبرهنـة». المجال العمومي يظهر أحيـانا كأنه ذلك المجـال الذي يعبر فيـه الرأي العـام عن معـارضته، مبـاشرة، للسلطـة. غير أنـه قد يحصل التبـاس في استعمال مفهوم العمومي Le public لأنه كثيرا ما نسمع أن الدولـة لها مؤسسات عمومية، بمعنى أن الناس لهم الحق في الاتصال بها والدخول إليهـا، وأنها مؤسسات وجدت لخدمة النـاس وبالتـالي فـالدولـة هي سلطـة «العموم» أي أنها تهتم بـ«المصلحـة العامـة» لكل المواطنين، غير أن «موضـوع المجال العمـومي هو الجمهـور باعتبـاره ركيزة لـرأي عام ذي وظيفة نقدية»[3].

(1) Ibid, P. 10.
(2) Ibid, P. 38.
(3) Ibid, P. 14.
ويظهر أن هـابرماس يفـرق بين العمومية كإطـار لممارسة النقـد من طرف الرأي العـام وبين الإشهار publicité كما توظفـه وسائل الإعلام.

وبعد استعراض لمكونات التقليد السياسي في المدينـة اليونانية والعلاقة التي كانت موجودة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، وبعد إشـارته لخصوصية هذه العلاقة في المرحلة الـرومانيـة وفي العهد الكـلاسيكي، يلاحظ هـابرمـاس أن مفهومي الـرأي العام والمجـال العمومي «هما مقولتـان لم يجدا إمكانية تطبيقهما الفعلي في ممارسة الحق إلا مع ظهـور الدولة الحديثة وبروز المجال الـذي يواجهها، المتمثل في المجتمع المدني»[1] ومنذ بدايات المجتمع البورجوازي ومسألة المجال العمومي تشكل مبدأ ينظم النسق السياسي للمجتمع الغربي. وإذا تمكنا من الاحـاطة ببنية ووظيفة هـذا المجال، كما يرى هابـرماس، فإنه بالاضـافة إلى تسليط الضوء الـذي يمكن أن نقوم به على هذا المفهـوم، فإننا ستتمكن من الفهـم النسقي لاحدى أهم المقولات المركزية في المجتمع الغربي الحديث والمعاصر.

وبسبب ذلك فإنه لا يمكن البحث في أركيـولوجية مفهوم «المجـال العمومي» دون الحديث عن مساهمة فكر الانوار، وموقف الفلاسفة الذين تأثروا به، ولا سيما كانط. ذلك أن هذا الفيلسوف نظر لمسألة العمومية Publicité قبل أن يدخل مصطلح «الرأي العام» إلى اللغة الالمانية، كما يلاحظ هابرماس. وإذا كـان كانط قد دشن مفهوم النقد في الفلسفة الحديثة، وإذا كان مفهوم الرأي العام أيضا يعتمـد في مكوناته على النقد، فإن كانط ضيق بعض الشيء من دلالـة الممارسة النقـدية. إذ أن «الـرأي العـام يكون مـوجها بإرادة عقلنـة السياسة باسم الاخلاق»[2] وبالتـالي فإن مهمة الاستعمال العمـومي للعقل متوقفـة، عند كانط كما عند فلاسفة التنوير، على «العلماء» ولا سيما على من يعتمد في تفكيره على مبادىء العقل الخالص، أي الفلاسفة. فالأنواريـون يعتبرون الجمهور قاصرا «وغير مؤهل لممارسة العقل، وفي نفس الوقت فإن هـذا الجمهور لم يكن من الممكن أن يكـون جمهورا إلا بفضل أعضائه الأكثر نضجا والذين هم في مستوى نشر الأنوار.

وبدون أن ندخل في تفاصيل تطور الموقف الفلسفي والسياسي من المجال العمومي في تـاريخ الأفكـار الفلسفيـة الحديثـة، نشير إلى أن هيغـل حتى وإن أكـد، في نظـريتـه للدولة، على الانفصال بين المجتمع السيـاسي والمجتمع المدني فإن وظيفة المجال العمومي عنده، تتمثل في «عقلنـة السيطرة»[3] غير أن ماركس في نقـده للفلسفة السياسيـة الهيغلية وللمجتمع البورجـوازي، اعتبر أن العموميـة التي أنتجها هـذا المجتمع ستتحول إلى مجال

(1) Ibid, P. 16.
(2) Ibid, P. 112.
(3) Ibid, P. 126.

تخترقه عناصر غير بورجوازية تمارس من خلاله النقد لدرجة يغدو فيها المجتمع المدني قادرا على تبني موقف سياسي مضاد.

ومهما يكن من أمر، فالمجال العمومي البورجوازي «ظهر في نفس السياق التاريخي الذي انفصل فيها المجتمع المدني عن الدولة : إن الميدان «الاجتماعي» كان من الممكن أن يتكون في شكل مجال خاص حيث تتخذ إعادة انتاج الوجود الاجتماعي طابعا خصوصيا، وحيث إن هذا الوجود ممثلا للميدان الخاص في مجمله، يصبح، من جهة ثانية، قضية ذات أهمية عمومية»(1).

غير أن النظام البورجوازي أسس وجوده على بنيات دمجية أساسية. ففي كل مرة يتعرض نمط اقتصاده إلى هزة بنيوية، فإنه يسرع إلى تغيير نمط تراكمه والاستفادة من عناصر الاعتراض على حركته وذلك بدمجها في آلياته. وما ينطبق على الصعيد الاقتصادي يمس المجال السياسي والثقافي. فهوامش النقد والاحتجاج داخل المجتمع الديمقراطي هوامش يحرص على وجودها واستمرارها، ولكن هذا النقد يتم من خلال القنوات التي يعمل، هو، على خلقها والتحكم فيها. لذلك فما يسمى بـ «الثقافة الجماهيرية» تخضع لمنطق تواصلي يخدم، في النهاية، آليات إعادة إنتاج المجال العمومي الذي تسيطر عليه البورجوازية. فالجامعات والأطر الحزبية، والجمعيات الثقافية ومحطات الراديو والتلفزيون ودور النشر، كل هذه القنوات تنشط المناقشات «العمومية» من خلال «منابر»؛ وطبيعة هذه المنابر تغيرت مع تغير الزمن الحديث بحيث أصبحت هي بدورها مواد للاستهلاك وللتداول. بل إن «المتاجرة بالانتاجات الثقافية كانت، شرطا ضروريا للاستعمال العمومي للعقل النقدي. . ويمكن القول، بشكل عام، أنه يجب دفع الثمن من أجل القراءة، والذهاب إلى المسرح، والحفل الموسيقي، والمتحف، ولكن لا يتعين الدفع للحديث عما قرأناه وسمعناه. . إن المناقشة، اليوم، باعتبارها كذلك تجد نفسها خاضعة لإدارة حقيقية»(2).

إن نموذج المجال العمومي البورجوازي كان يفترض تمييزا دقيقا بين الميدان الخاص والميدان العام، أي تمييزا يؤدي إلى انتماء الميدان الخاص، إلى المجال العمومي نفسه المكون من أناس خصوصيين يجتمعون في شكل جمهور ليلعب دور الوساطة، بين حاجات المجتمع والدولة. ولكن في الوقت الذي تداخل فيه كل من الميدان الخاص والعام فإن هذا

(1) Ibid, P. 135.
(2) Ibid, P. 172.

النموذج لم يعد قابلا للتطبيق حيث ظهر مجال ثالث، يصعب تصنيفه في الميدانين الخاص والعام، تتداخل فيه الميادين والمستويات المدولنة étatisés للمجتمع، وتلك التي اتخذت طابعا «اجتماعيا» للدولة. وذلك بدون وساطة الأشخاص الذين يستعملون عقلهم سياسيا «فتشابك الميدانين العام والخاص كانت له نتيجة منطقية تمثلت في اضطراب تنظيم المجال العمومي الذي كان يلعب، في السابق، دور الوسيط بين الدولة والمجتمع»(1).

إن الوظيفة التي كان من المفروض أن يقوم بها الجمهور أصبحت مؤسسات أخرى تقوم بها، سواء انطلقت هذه المؤسسات من مجال خاص مثل الجمعيات أو النقابات، أو من المجال العمومي مثل الأحزاب السياسية التي تقوم، بتنسيق مع أجهزة الدولة وحسب قنوات إدارية داخلية، بالعمل على ضبط توازن السلطة. لذلك فإنها توظف وسائل إعلامها الموالية لها لاكتساب جمهور خضوع، أو على الأقل جمهور يسمح بممارساتها وقراراتها. إن «العمومية Publicité في الأصل، كانت تضمن العلاقة التي كان الاستعمال العمومي للعقل يربطها بالأسس التشريعية للسيطرة والمراقبة النقدية لممارستها. ومنذ ذلك الوقت، فهي، أي العمومية، تشكل مبدأ سيطرة تمارس من خلال التحكم في رأي غير عام، الأمر الذي يؤدي إلى هذا الالتباس المتفرد، ان «العمومية» تساعد على استخدام الجمهور* في نفس الوقت الذي تمثل فيه الوسيلة التي نستعملها لتبرير الذات تجاهه. وهكذا انتصرت عمومية الاستخدام على العمومية النقدية»(2).

إن مبدأ العمومية لم يعد يقتصر على ضبط العلاقات بين أجهزة الدولة ولكن كل المؤسسات التي، اعتمادا على العمومية، تلعب دورا نشطا داخل المجال العمومي. لأن عملية تغيير قوى اجتماعية إلى قوة سياسية تتطلب النقد كما تستدعي مراقبة التطبيق المشروع للسلطة السياسية على مجموع المجتمع.

قد يبدو هابرماس في تحليله لآليات المجال العمومي ولأساليب الاستخدام المتبعة داخل المجتمع البورجوازي الاستهلاكي، متأثرا بموقف هربرت ماركوز من الانسان والثقافة داخل المجتمع ذي البعد الواحد. لكن نظرته للمجال العمومي في علاقته بالتقنية وبالاستخدام وبالسيطرة تختلف تماما عن نظرة ماركوز. فهذا الأخير يرى أن السيطرة

(1) Ibid, P. 185.

*نقترح تعريب لفظة manipulation بكلمة استخدام بدل تلاعب الذي يفيد في كثير من الأحيان معنى استخفافيا.

(2) Ibid, P. 186.

ملازمة للتقنية، في حين أن هابرماس يعتبر أن العقل التقني ليس، في ذاته، مشروعا سياسيا للاستخدام، لأنه على صعيد العلاقة بين العقل والسيطرة ليس الجانب المنطقي، المتعلق بالبرهنة هو المشكوك في براءته بل الطابع الايديولوجي لهذه العلاقة. ومن تم فهو يرى أن هناك صراعا بين عمومية نقدية Publicité critique وعمومية موظفة لخدمة استراتيجية الاستخدام Manipulation.

إن الرأي العام، في نظر هابرماس، أصبح تخيلا Fiction بالنسبة للقانون الدستوري، لأن هناك قوى تتصارع وتتفاعل داخل المجال العمومي، بعضها خاضع لإغراء الاستخدام وآليات السيطرة، وبعضها الآخر يتحرك ضمن مسافة نقدية إزاء إرادات الدمج. لذلك فإن «مفهوم الرأي العام حينما لا يتحدد إلا في علاقته بمؤسسات ممارسة السلطة السياسية، لا يكون في مستوى التعبير عن البعد الذي تتجلى فيه العمليات الرافضة لتمثيل الأشكال المتعارف عليها في التواصل»[1] لذلك فهابرماس يلاحظ أن هناك ميدانين للتواصل يصعب إقصاء الطابع السياسي عنهما، وهما ميدانان في حالة صراع: هناك الآراء الرافضة لما هو متعارف عليه، الشخصية، غير العمومية، وفي المقابل توجد الآراء المعترف بها من طرف المؤسسات. الأولى تسعى إلى التحرر والثانية تعمل على الدمج من خلال الاستخدام وأساليب الاغراء.

وفي سياق ما يسميه هابرماس بـ «نظرية سوسيولوجية للرأي العام»[2] يلاحظ أنه من أجل استيعاب مستويات التواصل داخل مجتمع ديمقراطي منظم من طرف الدولة الاجتماعية Etat-social لا بد من مواكبة تحولات الرأسمال الرمزي الذي من خلاله يتشكل الرأي العام. لأن «تعريف الرأي العام له طابع مقارن ولأن الصفة العمومية لرأي ما تنكشف حين نجيب عن الاسئلة التالية: إلى أي حد تشكل هذا الرأي انطلاقا من العمومية الداخلية للتنظيمات الجامعة لجمهور أعضائها؟ ما هو مدى التواصل بين عمومية داخلية لتنظيم معين والعمومية الخارجية التي تتكون داخل العلاقة والتي لها صفة «صحفية» متحكم فيها من طرف وسائط الاتصال بين التنظيمات الاجتماعية ومؤسسات الدولة؟»[3].

في إطار الديمقراطية الجماهيرية لا يمكن أن يتكون مناخ تواصلي خاص بجمهور معين إلا إذا لعبت العمومية النقدية التي أنتجتها العمومية الداخلية للتنظيمات، دور

(1) Ibid, P. 253.
(2) Ibid, P. 260.
(3) Ibid, P. 260.

الوسيط بين القنوات، المحايدة ظاهريا، للرأي، وبين الميدان الرافض للمألوف المرتبط بالآراء غير العمومية.

فالرأي يجب، في نظر هابرماس، أن يتكون من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع وقوى الإجماع. وبحكم أن النظام السياسي الذي انتجته الدولة الحديثة في حاجة، دوما، إلى ولاء الجماهير فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسساته. وهذه المشروعية يتم تداول عناصرها داخل قنوات المجال العمومي بكل ما يتضمنه من تعبيرات متصارعة، ولكن أهم شيء، بالنسبة لهابرماس، هو الاعتراف بالجميع داخل مجال عمومي ذي طبيعة سجالية. فهذا المجال حل محل المجتمع المدني في المجتمع الصناعي المتقدم، وأصبح الجمهور بتعدد مصالحه وإتجاهاته وباستعماله العمومي للعقل، هو المصدر الشرعي للقوانين. فبالرغم من كل التناقضات التي تعبر المجتمع الحديث، وبالرغم من تحكم البورجوازية في آليات المجال العمومي فإن الرأي العام في وجوده الواقعي والمتخيل، أصبح يشكل بعدا رئيسيا للمشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات. صحيح أنه يتعين إدخال بعض النسبية على هذه الملاحظة، لكن السيطرة، سواء في تعبيراتها العقلانية أو اللاعقلانية، والتي بها ينتزع المجتمع الحديث مشروعيته أصبحت، في تصور هابرماس، خطرا جماعيا، «يجب التخفيف منه بتكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدإ مناقشة عامة ومتحررة من أي سيطرة أو ضغط، وبالتالي فإن تواصلا عموميا ومتحررا من السيطرة هو الذي يشكل «قوة أفضل برهان»»(1).

لا شك أن الأمر يتعلق بمثال تاريخي يصعب احترام تطبيقه داخل مجتمع جعل من الاستخدام السياسي مبدءا مكونا للحياة السياسية المعاصرة، وهو مثال فكر فيه هابرماس في بداية نشاطه الفلسفي والتنظيري بحيث إنه سيعمل، فيما بعد، على إدماج فلسفته السياسية ضمن نظرية للمجتمع محاولا إعادة بناء مفهومي الحداثة والتواصل منطلقا، في ذلك، من تقويم نقدي للعقلانية الغربية ومن تحولات اللحظة المعرفية وتغيرات السياسة*.

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 64.

* سنتطرق في القسم الثاني لمفهوم السياسة ضمن التصور العام لهابرماس للحداثة.



القسم الثاني

جدل الحداثة والتواصل



الفصل الأول

الحداثة والعقلانية

لقد تبين لنا، مما سبق، أن هابرماس يريد أن يقدم مشروعا فلسفيا للزمن الحديث. مشروع لا يستجيب، ضرورة، لمقتضيات النسق، لأنه يتخذ من النقد قاعدة أساسية في النظر إلى الأشياء والموضوعات والزمن واللغة والنصوص. وهذا التبرم من النسقية هاجس ورثه هابرماس عن فلاسفة النظرية النقدية الذين أخضعوا كل نزوع نسقي لمقاييس العقل النقدي، حتى ولو كان هذا النسق من إنتاج العقل.

وبالإضافة إلى ذلك ورث هابرماس من فلاسفة النظرية النقدية إلحاحهم المستمر على تعدد الاختصاصات وعدم الاكتفاء بالتأمل الفلسفي الذي لن يؤدي إلا إلى الانغلاق الميتافيزيقي. إن استلهام الاهتمامات العلمية المتعددة سواء منها التجريبية ـ التحليلية أو الانسانية التاريخية يفتح آفاقا لا حصر لها للممارسة النظرية وتعطي للسؤال الفلسفي شرعيته التي تعمل النزعات الوضعية والتقنية والعلمية على نكرانها عليه.

ثم إن هابرماس، بالرغم من أنه استمد أكثر مقوماته الفلسفية والفكرية من داخل السياق الألماني، فإن فكره لا يمكن إرجاعه إلى «الفلسفة الألمانية» فقط، ذلك أنه انفتح على أغلب الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي أنتجتها الحداثة الغربية سواء في أمريكا أو أوروبا.. الأمر الذي أعطى نصوصا بالغة الغنى والتعدد، سواء على مستوى الدلالات أو الإحالات أو على صعيد الموضوعات والمقاربات. إن هابرماس يبرهن في كل مرة على أنه «قارىء» محترف ذلك أن له قدرة هائلة على تفكيك النصوص وتحليل النظريات من أجل امتلاكها نقديا وإعادة بناء الموضوعات والمفاهيم ضمن تصور فلسفي يتغيى تأسيس نظرية في الحداثة. ونصوصه تعلن في كل مرة، ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي، بل وتقوم بذلك بطريقة تبدو أكثر جذرية من الفلسفات التي جعلت من الاختلاف وسيلتها

وهدفها . إنه بدل الانسحاب إلى مجالات المتخيـل وتعبيرات اللاعقلانية ، قرر الاستمرار في ممارسة النقـد وتحيين مفاهيم العقل التي تستطيع خلق المسافة الضرورية مع إنتـاجاته . إن هابرماس بتوظيفه لأكثر من مـرجع علمي أدخل حساسية جديدة لمجال التفكير الفلسفي وجعله أكثر إنصاتا للظواهر المرضية ، وغير المرضية ، التي أنتجها الزمن الحديث . وبمعنى آخر أنه إذا كان يتعين على الفكر الفلسفي أن يفكـر في زمنه وينتج مفاهيم جديدة حسب جـدة اللحظة والسيـاق والنظام الـرمـزي ، فإن هذا الفيلسـوف الألماني يفرض نفسـه على الساحة الفلسفية العالمية بقوة . أولا لإنه حاول إعادة تحديد دور الفلسفة في ضوء متغيرات الحداثة ، وثـانيا لأن نصه يكشف عن تفلسف بالفعل ، وثـالثا لأنه لا يدعي أنـه بفلسفته يؤسس بشكل نهائي ، لكل فلسفة ، وأنه معهـا وبعدها ينتهي كل تفلسف ، كما فعل عدد من الفلاسفة قبله .

ويمكن القـول ، انطـلاقـا ممـا سبق أن تعـرضنـا لـه بخصـوص المشروع الفلسفي لهابرماس ، أن هذا الفيلسوف ، ومنـذ الخمسينات إلى الآن وهو يبحث عن أسلوب لإعادة بناء نظريـة في الحداثة والعقلانية إلى أن أنجـزها في سِفْرَيه : «نظـرية الفاعلية التـواصلية» و«الخطاب الفلسفي للحداثة» ، الأمر الذي يدفعنـا إلى القول بأن كتابات هابرماس تنقسم إلى مرحلتين : مرحلة الشباب ، ومـرحلة النضج ، ذلك أنه من الصعب أن لا يلاحظ المرء الفرق الموجود بين كتاب هـابرماس الأول : «جوانب فلسفية وسياسيـة» وكتابه الأخير عن «الخطاب الفلسفي للحداثة» ، سواء كان هذا الفرق يهم الاشكالية أو المفاهيم أو القاموس أو نمط التسـاؤل . صحيح أنــه يمكن أن نعثـر على بعض المصطلحـات الثـابتـة عنـد هابرماس ، منـذ كتاب «التقنية والعلم كايديولوجيا» أو «النظـرية والتطبيق» إلى آخر كتاب لـه ، لكن «نظـريـة الفـاعلية التـواصليـة» و«الأخـلاق والتـواصل» و«الخطـاب الفلسفي للحداثة» تشكل ، بالفعل ، كتب التأسيس للنظرية الهابرماسية .

لا نسجل هذه الملاحظة لاضفاء الشرعية على أي ادعاء يتعلق بالقطيعة داخل فكر هابرماس ، بل ما نود الإشارة إليه هـو أن الإشكالية المركزية عنده تبلورت ، بشكل أساسي في كتبه الأخيرة ، وأن الحداثـة والتواصل وجدت صيـاغتها النظرية في هـذه المرحلة اعتمادا على إيقاع ثـلاثي متـداخل الأبعاد والأفكـار ، أولا بالتفكير في النظريـة الإجتماعية بـإعادة بنائها ، ثـانيا بالتفكير في اللغة والتواصل وتعميقهـا من خلال «تداوليات كليـة» ، وثالثا ، بالتفكير في الوضعية السياسية ، الاقتصادية والثقافية للمجتمعات الحديثة . وبمعنى آخر أن هابرماس سعى إلى استئناف التفكير في العقلانية ، وفي تطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية من طرف ذوات قادرة على أخذ الكلمة وتبرير ادعاءاتها والبرهنة على ممارساتها .

إن الأمـر يتعلق عندنـا، في هـذا القسم من البحث، بـالعمل على تلمس دلالات تركيب فلسفي جعل من الحداثة والعقلانية والتواصل انفتاحات لإعادة بناء مفهوم العقل. فكيف نظر هـابرماس إلى مسألة الحداثة ؟ ومـا هو موقع ودور العقلانيـة في صيرورة الزمن الحديث ؟ وكيف صـاغ تصوره للتمفصل الـذي يحصل بين الحداثة والتـواصل ؟ ومما هـو موقع هذا الأسلوب من النظر الفلسفي من بعض الاجتهادات الفلسفية المعاصرة ؟

1. أبـعــاد الحـداثـــة

لم يتوقف الفكـر الغربي منذ عصر النهضة إلى الآن عن مسـاءلة مقوماتـه وأساليب اشتغـاله، الأمـر الـذي جعل من النقد مكـونـا من مكونـات النظـر إلى الذات والأشيـاء والزمن. لـدرجة أن عصر الأنوار كـرّس هذا الاجـراء الفكري وأعطاه بعـده العقلي. ومنذ بدايات مـا يسمى بالحداثة الفكريـة وهذه الحداثة لا تكف عن محاسبة نتـائجها بأساليب تسترشد بمقاييس العقل والعلم. لأن الفكر الفلسفي الغربي، منذ ديكارت إلى الستينات من هذا القرن، استبعـد كل الملكات الإنسانية الأخرى من أهواء وخيـال واعتبرها مصدرا للخطأ وعنصرا مشوشا على المعرفة الحقة.

ويبدو أن طرح سؤال الحداثة تم، بالأساس، داخل تاريخ الأفكار الغربية، بل ان كثيرا من الناس يجعلون الحداثة مرادفة لفكر الغـرب وتعبيرا عن قيمه وتصوراته وعن موقفه من الـزمن والمكـان والانسان. ولكـن هل صحيح أن الحداثة، كسـؤال فكـري وكمشروع حضاري، تلازم التحـرك التاريخي للغرب منذتشكيلـه الحديث إلى الآن ولم تمس الثقافات الأخرى إلا من خلال هذا الغرب نفسـه ؟ وهل من الممكن وضع تعريف لمفهوم الحداثة أو إعطاء جـواب عن سؤالها ؟ وكيف تعاملت الحداثـة، وعقل الحداثة، مع الطبيعـة والزمن والانسان ؟ وما هي علاقة الحداثة بالسلطة ؟

وقبل أن ندخل في الاقتراب من الملامح العـامة التي تميز مشروع الحداثـة، لابد من الإشارة إلى التمييز الـذي يوضع بين الحداثة Modernité والتحديث Modernisation . والحداثة في نظر «جـورج بلانديي» تستعمل «لوصف الخصائص المشتركـة للبلدان الأكثر تقدما على صعيد التنمية التكنولوجية، السيـاسية، الاقتصادية والاجتماعية» أما التحديث فإنه يستخدم «لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية»[1]،

(1) Balandier (G) : "Anthropo-Logiques" Paris, Ed. Librairie Générale Française, 1985, P. 283

من تم يغـدو التحديث هي تلك المحـاولات و«التطلعات» التي تستهـدف تحقيق النماذج الغـربية، أو هي تلك الإمكـانيـة التي من خلالها نتصـور البنيـات المؤسسية القـادرة على استيعاب التحولات المختلفة التي تطرأ على الزمن والمجتمع .

هذا الفهـم للحداثة يبقى، في مجمله، مرتبطـا، بالسياق الثقافي للغرب، ويطابق، بالتالي، بين الحداثة والغرب، بحيث لا ينظر إلى تجارب الآخرين إلا بوصفها تكرارا لنماذج الغرب واستنساخـا لطرائقه وأساليبه في العمل والتنظيم والتبادل . ممـا يجعل الحداثة عبارة عن «نموذج كـوني» لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عنـاصره، الأمر الذي يفضي إلى القول بأن الغـرب بحكم كونه يشكل «النمـوذج الكوني للحداثـة» يصبح «المرجع الكوني» لأنه يـوجد دائما في وضعية تقـدم تسمح له بتجـاوز الآخرين وتفرض عليهم، بطـريقة أو بأخرى، ضرورة الرجوع إليه والاقتباس من إنجازاته وتجاربه .

والغرب الحديث، منذ بداياته إلى الآن، كان دائما مدفوعا إلى الامام من طرف قوتين أساسيتين : إرادة المعـرفة وإرادة السيطـرة . بل إن الرغبـة العارمة في المعـرفة تعـزز وتقوي الرغبة في التغيير، ومن تم الميل نحو التوسع والتحكم في فضاءات متعددة .

ولكن إذا ما سلمنا بعلاقة التطـابق الموجود بين الغرب والحداثة فما هي المعاني التي تتخذها هذه الأخيرة، ذلـك أن القول بإعطاء معنى واحد ووحيد للحداثـة يصطدم بالمبدإ المُكَـوِّن أصلا لهذه الحداثـة نفسهـا، وهي أن تحولات اللحظة التـاريخيـة والمعرفيـة تعني، باستمرار، المعنى الذي يُعْطَى للحداثة . كذلك فـإن «ما هو حديث بالفعل، هو الموضوع أو الفرد الذي نثبت بأنـه في توافق مع عصره» [1]غير أن العصور تتـوالى والطرائق والحالات تتبدل، لـدرجة أن مـا نعتبره، الآن، حديثـا يعطي الانطباع بأنـه سيصبح قديما بـالنسبة للأجيال الآتية، ولهذا تظهر السمة الأولى للحداثة والمُتَمَثِّلة في كونها توجد في حالة تعارض دائم مع القديم . وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو تقليدي أو ما ينتمي لتراث مضى . كل هـذا يسمح بالقول بأن الحداثة تمثل «أخـلاقا شرعية للتغيير، مُتخلِّية عن القـديم مناديـة على الجديد، يدفعهـا مبدؤها دومـا إلى ما هـو أبعد، وإلى أن تستهلك أكثر وإلى أن تصبح إيديولوجيا التغيير من أجل التغيير»[2].

وإذا كـانت لفـظة «حـديث» ظهرت في القـرن الـرابع عشر الميـلادي للتعبير عن الاعتراض على ما هو قديم والذي كان يميز العصور اليونانية والرومانية القديمة، فإن هذه

(1) Domenach (J-M) : "Approches de la modernité", Paris, Ed. Ecole Polytechnique, 1986, P. 13.

(2) Ibid, P. 14.

اللفظة لم تتخذ شحنتها العاطفية، كما يرى «جان ماري دوميناك» الا فيما بعد، أي في الوقت الذي برز فيه مفهوم الحداثة الذي بدأ بالتداول حوالي 1850 على يد كل من جيراردي نيرفال G. Denerval وشارل بودلير C. Beaudelaire حيث نظرا للحداثة باعتبارها تكثيفا لمجموعة من الدلالات العائمة، سواء كانت فلسفية وجمالية أو سياسية، وأصبحت تعني تلك الارادة «الاستفزازية» «المتمثلة في حب العصر والاحتفال به»[1].

ويرى هنري لوفيفر أن الحداثة «لا تواصل مسيرتها بدون أزمات. إن التناقضات تعبث فيها من كل جانب، وتعمل عملها الذي لو تحقق.. سيحول الحياة، بل أكثر من ذلك ان الأزمات تتعدد في قلب هذه الحداثة، وتتقارب من بعضها البعض الآخر، وتعم. انها تعدل بعضها البعض. ولا بد لكل قطاع وكل ميدان أن يدخل بدوره في أزمة من هذه الأزمات أو أن يخرج من إحداها. وإذ تتعدد هذه الأزمات، المتنوعة الاشكال، بالرغم من الاحتجاجات المطروحة، فإنها تبدو كعناصر مؤسسة للحداثة. إنها تدمج عضويا بوعي هذه الحداثة، بصورتها، وبما تطرحه عن نفسها من عناصر تبريرية. وهي غالبا ما يتم اعتبارها أزمات خصبة، حتى حينما يتم شجبها»[2].

فالحداثة بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ما هو قديم بقدر ما تختزن في عملياتها احتمالات الأزمة. فتحريك القديم يشكل خلخلة للموجود وللمألوف. ويعتبر أحد الباحثين أن هناك ثلاث أزمات ميزت مسيرة الحداثة طيلة القرنين الماضيين. الأزمة الأولى برزت في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسّدت المثل الحديثة في مجال السياسة؛ أما الأزمة الثانية فإنها ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر حيث تم الإعلان عن بداية انهيار مُثُل التقدم، والعقلانية والليبرالية.. الخ أمام تصاعد حركة الجماهير و«الأهواء الجماعية» مثل اللاعقلانية ومناهضة السامية والفاشية والاشتراكية.. الخ ورد الاعتبار للقوى المكبوتة والتعبيرات المتنوعة التي عملت حركة الحداثة على تهميشها مثل رموز اللاوعي وتجليات العلامات التي لا تستجيب لمقاييس العقلانية.. الخ. في حين أن الأزمة الثالثة فقد تفجرت في أواخر الستينات من هذا القرن، وما زالت لم تنته علاماتها وتعبيراتها بعد، حيث تتميز «بسقوط كثير من الإيديولوجيات الجماهيرية، وبانتصار الخاص على العام وبالنقد الجذري للنزعة الانسانية»[3].

---

(1) هنري لوفيفر، "ما الحداثة" : ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر 1983.
وهو عبارة عن فصل مترجم من كتاب "مدخل إلى الحداثة" نشره هنري لو فيفر سنة 1962.

(2) Ibid, PP. 13-14.
(3) Ibid, P. 15.

ومهما تكن مصداقية هذا التحقيب التاريخي للأزمات التي ميزت حركة الحداثة منذ القرن الثامن عشر إلى الآن، لأن كل عملية تحقيب تعبر عن رؤية خاصة للتاريخ وبالتالي عن اختيار فكري. ذلك أن حديث هنري لوفيفر عن الأزمة كحالة ملازمة لحركة الحداثة يختلف تماما عن تصور «جان ماري دوميناك» للازمة ولمختلف الظواهر الفكرية والسياسية التي أفرزتها الحداثة. كما أن الحداثة، في مفهومها الجمالي عند كل من بودلير ورامبو مثلا، تمثل، أساسا، عملية تدمير للأشكال الثابتة التي تحول دون تطور الفن والمشاعر والأفكار والعادات. . الخ. وبالتالي فهي تسمح بذلك التبرم المبدئي إزاء ما هو موجود وما يعتبر نفسه مالكا لشرعية مطلقة. والحداثة، بغض النظر عن كونها تنطلق من تصور جمالي أو غيره، فإنها لا تسلم بقدسية أي شيء، ومن ثم فان كل الموضوعات والاشياء والخطابات خاضعة للبحث والمحاكمة، وموضع استقصاء سواء من طرف العلم أو الفن، الفلسفة أو التقنية. ولهذا السبب فان الحداثة بقدر ما تتجرأ على إعطاء تعريفات للأشياء والكلمات وتعطي التسميات للظواهر والعلامات بقدر ما تعاند، هي، كل إرادة للتسمية وبالتالي فهي «ترفض كل تعريف، أي كل تحديد»[1]، إنها لا تمتلك أي خطاب مؤسس لأنها تضع لنفسها، في كل مرة، أساسها المناسب، وهو أساس ينزاح دوما عن ثوابته لأنه لا يكف عن التوسع والتنقل وعن إدماج كل ما هو جديد من أشكال وعلامات وأساليب. إن «الحداثة انفتاح كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم وللتقنيات، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف وللمعرفة العملية الاكثر حداثة. ولأنها مرتبطة بكل ما هو مستحدث (وبالمجهول) فإن زمنها قورن بزمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة»[2].

ولذلك فالحداثة «لا يمكن اختزالها في مفهوم سوسيولوجي أو سياسي أو حتى تاريخي»[3] فبالرغم من أنها تكون دوما، في تعارض مع ما هو قديم، وتتبرم، بالتالي، من كل ما يدعو إلى التقليد والاهتداء بمبادىء التراث، وبالرغم من أنها تتضمن في عملياتها احتمالات الازمة وأنها تعاند كل تعريف وكل إرادة لتجديدها وإعطائها تسمية معنية، إنها تحيل إلى حضارة تعمل على إلغاء الآخر ونفي ثقافته وبسط نماذجها وأساليب تدخلها في الفضاء والزمن وأشكال تنظيمها للسياسة وللعلاقات الاجتماعية. لذلك فبقدر ما تريدُ أن

(1) Balandier (G) : "Le détour, Pouvoir et modernité", Paris, Ed. Fayard, 1986. P. 14.
(2) Beaudrillard (J) : "La modernité", Encyclopédia Universalis, volume 11.
(3) Ibid.

تفعل في الواقع وتغيره بقدر ما تنسج حولها أساطير لدرجة يتداخل في مظاهرها ما هو واقعي وما هو أسطوري.

وهنا تبدو إحدى مفارقاتها. ففي الوقت الذي تتجاوز فيه التصورات التقليدية للعالم، سواء كانت دينية أو سحرية، فإنها مع ذلك، وفي سياق تدخلاتها وإنجازاتها. تنتج حالات شعورية وسلوكات لا تمت إلى المقاييس التي تريد تثبيتها وتأسيسها. إنها تفرز أساطيرها الخاصة سواء على صعيد التصور أو التنظيم أو العلاقات.

وبالرغم من هذا التداخل بين الواقعي والأسطوري، فإن الحداثة تتميز في كل المجالات المتعلقة بـ «الدولة الحديثة والتقنية الحديثة والموسيقى والرسم الحديثين. العادات والأفكار الحديثة. إنها نوع من المقولة العامة والضرورة الثقافية، وبحكم أنها تبحث عن بعض الثورات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، فإنها تتجلى أيضا على صعيد العادات ونمط الحياة وما هو يومي»[1]. والحداثة بالرغم من تأثيرها على جل مجالات الحياة، فإنها تتميز بكونها متموجة في أشكالها وفي مضامينها، متغيرة في مواجهة ثوابت التقليد، فإنها تصبح تعبيرا عن «تقليد للجديد» وبحكم أنها انبثقت من سياق أزمة عامة فإنها تشكل، كذلك التشخيص العرضي للأزمات. بل إنها «تجعل من الأزمة» قيمة وأخلاقا متناقضة. وهكذا، وما دامت حضارة بأكملها تجد نفسها فيها، فإنها ــ أي الحداثة ـ تضطلع بوظيفة الضبط الثقافي. وهنا تلتحق، خلسة، بالتقليد»[2].

وإذا كان من الصعب المقارنة بين وظيفة التقليد ووظيفة الحداثة بخصوص القدرة على خلق التوازن داخل المجتمع وضبط مفاصله، لأن لكل إطار مرجعي ـ هذا اذا سلمنا ان للحداثة اطارها المرجعي الخاص ــ آلياته ومعاييره الضابطة فإن الحداثة بحكم كونها تعاند كل إرادة لتسميتها وتعريفها، فإنها كذلك ليست مفهوما إجرائيا يمكن الاستعانة به أثناء التحليل «لأنه ليست هناك قوانين للحداثة، بل كل ما هنالك هو معالم للحداثة، كما أنه ليست نظرية وإنما منطقا إيديولوجيا للحداثة»[3].

ومن تم فالحداثة لا تعبر، فقط، عن واقع التغيرات التقنية، العلمية والسياسية التي وقعت في التاريخ الغربي، وإنما تدخل، كذلك، ضمن لعبة العلامات والعادات والثقافات التي تكثف التحولات البنيوية على صعيد الطقوس والسلوكات الاجتماعية.

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

فمنـذ القرنين السـابع عشر والثـامن عشر تم وضع الأسس الفلسفيـة والسياسيـة للحداثة والتي تمثلت في الفكر الفرداني والعقلاني الذي كان ديكارت وفلاسفة التنوير أهم من دعى إليه وبشر به، كما ظهرت في الدولة المركزية المعتمدة على التقنيات الادارية الحديثة بدل الاساليب العتيقـة للنظام الفيودالي، إضافـة إلى بدايات وضع القواعـد الأولية للعلوم الفيزيـائية والطبيعية التي أدت إلى النتائج الأولى للتكنـولوجيا التطبيقية. أمـا على الصعيد الثقافي فإن هذين القرنين تميزا بفصل ما هو ديني عما هـو دنيوي، وبالتالي باستبعاد تدخل الكنيسة في شؤون الابداع الفني والعلمي. وبالرغـم من ذلك فإن الحداثة لم تكن تعبيرا عن نمط حياة بقـدر ما كـانت تُعَبِّر عن بدايات تنفيـذ المشروع الحضاري البـورجوازي الليبرالي الذي لم يكف، منـذ ذلك الوقت إلى الآن، عن التحـول والتبلور في أشكـال أكثر حـداثة دوما، ولكنهـا كذلك تنصهـر داخل نسق إيديـولوجي يجد لكـل الظواهر تبريـراتها ولكل حالات الاعتراض أسلوبا لدمجها وترويضها.

لذلك لا يمكن استبعـاد الخلفية الايديـولوجية عن كل تصـور للحداثة. فـالتقدم التقني المستمـر في العلوم والتقنيـات والتقسيم العـام للعمل أدخـلا إلى الحياة الاجتماعيـة أبعـادا دائمة للتغيير وخلخـلا العادات والثقـافات التقليـدية، وبـالموازاة نتجت توتـرات سياسية وصراعات اجتماعية مما فرض على الدولة الحديثة وعلى اجهزتها المختلفة التي تعتمد عليهـا ضرورة الحداثـة في سياق الصراع الايـديـولـوجي من أجل ضبط مفـاصل المجتمع والتحكم في مختلف تعبيراته الاعتراضية.

إن الصراعات المختلفة التي ولـدتها الحداثة بالاضافة إلى مظاهـر النمو الديمغرافي والتمركز الحضري والتطور الخارق لوسـائل التواصل والاعلام، كل هذا جعل «من الحداثة ممـارسـة اجتماعيـة ونمط حيـاة متمفصل مع التغير والتجـديـد، ولكـن مع القلق أيضـا واللاإستقـرار والتعبئة المستمـرة والذاتية المتمـوجة والتوتـر والأزمة. كما جعل منهـا تصورا مثاليا أو أسطورة. ولهذا الاعتبـار فإن تاريخ ظهور كلمة «حداثة» نفسهـا (على يد تيوفيل غوتيي وبودلير حوالي 1850) له دلالة خاصة، إذ أنـه يمثل اللحظة التي بدأ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته ويتأمل نفسه بلغة الحداثة. ومن ثم أصبحت هذه الأخيرة عبارة عن قيمة متعالية وعن نموذج ثقافي، عن أخـلاق وعن أسطورة مرجعية حاضرة في كل مكان، مُغَلِّفَة، جزئيا، البنيات والتناقضات التاريخية التي كانت وراء نشأتها»[1].

(1) Ibid.

وإذا كان «جان بودريار» يعتبر، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، أن الحداثة ليست نظرية بقدر ما تحوز منطقا ومعالم تميزها عن باقي التصورات التقليدية، فإنه يرى أن للحداثة مجموعة من الخصائص والأبعاد منها أولا، البعد التقني ــ العلمي، ذلك أن الازدهار الخارق، لا سيما منذ بداية القرن العشرين، للعلوم وللتقنيات وللنمو العقلاني والمنهجي لوسائل الانتاج ولأساليب تسييرها وتنظيمها تطبع الحداثة وكأنها عصر الانتاجية La productivité المتمثلة في تقوية العمل الانساني وتشديد السيطرة على الطبيعة لدرجة أصبح فيها الإنسان والطبيعة مجرد قوى إنتاجية مرتبطة بخطط الفعالية والمردودية القصوى. «هذا ما يميز كل الأمم الحديثة. . إنها (أي الانتاجية) تؤسس، اليوم، تحولا عميقا داخل الحداثة يتجلى في الانتقال من حضارة العلم والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه»[1].

أما البعد الثاني فيتمثل في المفهوم السياسي للحداثة. ذلك أن الدولة تجسد، بشكل من الأشكال، نوع من التعالي المجرد، في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان الملكية الخاصة. وهذه الصيغة والوضع والملكية تشكل «البنية السياسية للحداثة» إضافة إلى العقلانية البيروقراطية والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص. إن هذه الحالة تمثل نهاية كل الأنظمة السابقة، حيث كانت الحياة السياسية تتحدد في شكل تراتبية مندمجة داخل علاقات شخصية. إن هيمنة الدولة البيروقراطية لم تزدد إلا نموا مع تقدم الحداثة. ولأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، فإن الحداثة تتركز في كل قطاعات الحياة، بتعبئتها لصالحها وبعقلنتها على صورتها الخاصة»[2].

البعد الثالث للحداثة يتمثل في اعتبارها «مفهوما سيكولوجيا» ذلك أنه في مواجهة مبدإ الاجماع ذي المضامين السحرية أو الدينية للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز ببروز الفرد بوصفه كائنا يحوز وعيا مستقلا ومع ذلك «بنفسيته وصراعاته الشخصية، ومصلحته الخاصة بل وبلا وعيه يجد نفسه محاصرا بنسيج وسائط التواصل وبالتنظيمات والمؤسسات واستلابه الحديث وتجريده، وفقدان هويته داخل العمل والترفيه واللاتواصل. . الخ فإنه يبحث عن تعويض نسق بأكمله للشخصنة من خلال الأشياء والعلامات»[3].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

وهكذا وبالرغم من أن الحداثة تعاند كل تعريف فإنه مع ذلك، وحسب «بودريار يمكن تحديد بعض الأبعاد والمفاهيم المميزة للحداثة؛ أولا باعتبارها تجسدا لمثل وأساليب جديدة, وثانيا لأنها تختلف في نظرتها وحركتها عن التصورات التقليدية للعالم. وكل هذا يؤدي بنا إلى الملاحظة بأن الحداثة خلقت إيقاعها الزمني الخاص، سواء من زاوية مظهره الحسابي المرتبط بضغوط الإنتاجية أو البيروقراطية أو من منطلق اعتباره زمنا خطيا «لا يستجيب للمنطق الدائري لأنه يتطور حسب إيقاع ثلاثي يتصرف إلى ماضي وحاضر ومستقبل. ومن تم إذا كان التقليد يستند دوما إلى الماضي فإن الحداثة تجعل من المستقبل بعدا مكونا لتحركاتها. وهذا ما يعطي للحداثة مظهرا تاريخيا، بوصفها صيرورة واقعية للمجتمع أولا، ومرجعا متعاليا يجعلها تحدس وتستشف اكتمالها النهائي ثانيا لذلك «فالحداثة تفكر في ذاتها تاريخيا وليس أسطوريا»[1].

وداخل هذا الايقاع الزمني اللامتحدد للحداثة، وبالرغم من أنها تدخل المستقبل في كل مشاريعها وتحركاتها فإنها تسعى دوما، كما يقول «بود ريار» إلى أن تبقى «معاصرة» Contemporaine.

غير أنه في الوقت الذي يؤكد فيه الجميع على أن الحداثة تتمثل في الثورة التقنية والعلمية وفي بنية الدولة الحديثة وفي أساليب التنظيم والتسيير للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية وفي التجديد المستمر للقيم الثقافية، فإن هذا لا يعني أن هذه المظاهر والابعاد هي التي تُشكِّل الحداثة، بقدر ما تتحدد في كونها نفيا لهذه التغييرات وإعادة تأويل لها في شكل أسلوب ثقافي ونمط حياتي وإيقاع يومي». إن الحداثة ليست هي الثورة التكنولوجية والعلمية، إنها لعبة وتضمين هذه الثورة في مشهد الحياة الخاصة والاجتماعية، وفي البعد اليومي لوسائط التواصل، وفي الرَّفاه البيتي أو في غزو الفضاء. إن العلم والتقنية ليسا حديثين في ذاتيتهما، بل إن حداثتهما تتمثل في مفعولاتها. . كما أن الحداثة ليست هي العقلانية أو الاستقلال الذاتي للوعي الفردي الذي يؤسسها مع ذلك، بل إنها ذلك التجديد المستمر لهذه الذاتية الضائعة داخل نسق لـ «الشخصنة» Personnalisation وفي تأثيرات الموضات وفي التطلعات المُوجَّهة»[2].

وإذا كان للحداثة مظهر تاريخي فإنها، بالرغم من ذلك، ليست لها علاقة جدلية بالتاريخ، لأنها حديثة أكثر وخاضعة لما هو راهن، ومن تم فإنها ليست تحويلا لكل القيم

(1) Ibid.
(2) Ibid.

بقـدر ما تشكل تـدميرا للقيم القـديمـة بدون تجاوزهـا «إنها ازدواجيـة كل القيم في شكل تركيب توفيقي مُعَمَّم»[1].

إن الحداثة أنتجت نوعا من «ثقافة اليومي» Culture de la quotidienté لدرجة أن «اليومي» Le quotidien أصبح مكونـا لمظاهر الحداثة. وإذا كـان التقليد يعيش على الاستمراريـة وعلى التعالي فإن الحداثـة حين دشنت القطيعة مع القـديم والتقليد وأقـامت الـلاإستمراريـة فإنها انغلقت حول دائرة جـديدة وفقـدت تلك الاندفـاعة الهائلـة للعقل وللتقدم وأصبحت تختلط، كما يلاحظ بودريار، مـع اللعبة الصورية للتغيير «بل انه حتى أسـاطير ترتـد ضدهـا (والاسطورة التقنيـة التي كانت منتصرة سـابقا، تختـزن في ذاتها كل أشكال التهـديد)، والمثل والقيـم الانسانية التي راهنـت عليها تنفلت منهـا : إنها تتميز، أكثر فأكثر، بالتعالي المجرد لكل السلطات. معها أصبحت الحرية صورية، والشعب صار كتلة جماهيرية، والثقافة غدت موضة»[2].

وبدون أن نـدخل في تفاصيل المناقشـة الراهنة حـول العلاقة المتشعبـة بين الحداثة والتقليد، سواء في الغرب أو في دول العالم الثالـث، فإنه يبدو، أن التعارض الذي يميز هذه العـلاقة كما يـلاحظ البعض ليس، في واقع الأمر، تعـارض مطلق، بل يبدو سطحي مـا دامت الثورة «تتأسس، هي بـدورها، كتقليد»[3] حينما تبني مؤسساتها وأسـاليب تسييرها وضبط توازنها.

ويبدو أنـه بالإضـافة إلى اعتبار الحداثـة متعارضـة مع القديم وتختـزن في عملياتها إمكـانيات الأزمـة وإمكانيـات تجاوزها في نفس الآن، وبحكم أنها تنفلت من كل تحديـد مفهـومي نهائي، فإن الحداثـة، كظـاهرة حضـاريـة وكمشروع عَمِلَ الغـرب على تأسيس مقومـاته منذ مـا ينيف على القرنين، ارتبطت بظـواهر وموضـوعات أساسيـة أهمها : المرأة والمدينة والفردانية «فجورج سيمل» G.Simmel يرى أن الانسان الحديث يـوجد في حالة قلق دائم، وأن ما يربط المدينة الكبيرة بالحداثة هـو الفردانية المعاصرة. وإذا كانت النهضة قد اكتشفت قيمـة الفرد، بـرفض النظام القـديم، فإن القرن الثـامن عشر، وبعده حـركة الرومـانسية، هما اللـذان شَرَّعا، بشكل من الأشكال، للفـردانية الحديثـة. على اعتبار أن هذه الفردانية عبارة عن مطالبة بالحرية الشخصية التي أصبحت قيمة عليا وليس فقط مجرد وسيلة. فالفردية L'individualité لا تعني دائما عـلاقة بـالعالم، كبيرا أو صغيرا، عـلاقة

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Domenach (J-M) : "Révolution et modernité", Revue. Esprit, N.6, 1988.

يمكن أن تكون أفعالا أو أفكارا، للرفض أو للاحتواء، للسيطرة أو للاستعباد للامبالاة أو للمصلحة القوية، من جهة، وتعني أيضا أن هذا الكائن هو عالم لذاته متمركز حول نفسه. ومكتف بذاته إلى حد ما ومنغلق عليها من جهة ثانية»(1).

وبالرغم من التأكيد الواضح على الأهمية القصوى للفرد داخل صيرورة الحداثة وعلى احترام عالمه الداخلي والشخصي، فإن الحداثة نسجت مجالا عموميا، تختلف أطره وقنواته ونمط تواصله باختلاف المرحلة التاريخية، يسمح بإبراز كل الظواهر والتعبيرات. وهو عمومي بمعنى أن ما يظهر يمكن أن يكون مسموعا ومنظورا إليه من طرف الجميع سواء كان ما يظهر أهواء أو رغبات أو أفكار أو معان. . الخ وبقدر ما يعمل هذا المجال العمومي على جمع الناس بقدر ما يفرقهم، أي أن الحداثة نسجت جدلا خاصا للعلاقة بين الذاتية والاختلاف، بين الأنا والآخر. إلى درجة أن فهم الناس للواقع «يتوقف كليا» على بروز أو بالأحرى على وجود ميدان عمومي حيث الأشياء يمكنها أن تظهر بالانفلات من ظلمات الحياة المخفية»(2) لذلك فإن الانسان يتعود على التساؤل دوما عن علاقته بالعمل وبالمال، بالآخر وبالزمن، بالموت وبالجسد داخل السياق الدلالي والرمزي الذي تنسجه الحداثة. واستناد الحداثة على الحرية والفردية والمساواة لا يعني تماما أنها خلقت في سياق تطورها، ما يناقض ذلك. فالفرد كقيمة، في علاقاته الإشكالية مع الآخرين، بقدر ما ينكفىء إلى ذاته وينطوي عليها بقدر ما يفرض عليه نظام الحداثة الخضوع إلى إيقاعه وآلياته. الأمر الذي أدى بالكل إلى تحميل مؤسسات الدولة الحديثة مسؤولية قلقهم وعزلتهم وصراعاتهم النفسية واستلابهم. . الخ. فالحداثة «لا تضخع نشاط الناس للضرورات التقنية للآلات فقط، بل إنها تعيد تنظيم هذا النشاط بالقياس إلى المنطق الاقتصادي العام»(3).

كل شيء خاضع للبرمجة وللتخطيط، حتى الرغبات العميقة والحميمة للجسد. وما هو مبرمج هو ما يمكن تقويمه كميا. حتى الزمن يوظف في إطار المردودية والحساب الاقتصادي العام الأمر الذي أدى بأحد الباحثين إلى القول بأن الحداثة عبارة عن «بنية عامة للمجتمع المعاصر، ونظام يتحدد ربما من خلال التنسيق العام بين نسقين اثنين، الأول هو الذي أدانه سارتر والثاني هو الذي حلم به سان - سيمون. من جهة «سلسلة»

(1) Simmel (G) : "Philosophie de la modernité; la femme, la ville, l'individualité", Paris, Ed. payot, 1989, P. 282.
(2) Arendt (H) "Condition de l'homme moderne", Paris, Ed. Calmannlevy, 1983. P. 91.
(3) Chesneau (J) : "De la modernité", Paris, Ed. la Découverte/maspéro, 1983, P. 98.

الكـائنات والشروط والموضـوعـات والآليات مثل العقل الالكتروني واختـزال كل شيء في نموذج وحيد للحياة المبتذلة، ومن الجهة الأخرى تبدو الكرة الأرضية في حالة تداخل كوني لـلاقتصـادات وقنـوات التـواصل والبنيـات السيـاسيـة ــ والاجتماعيـة وطغيـان السـوق الدولية»[1].

ومهما يكن من أمر، فإن الحديث عن مظـاهر الحداثة كما أنتجتها الحضـارة الغربية لا يمكن أن يقتصر على إطار جغـرافي بعينه، لأن الحداثـة، منذ بدايـاتها الأولى، برزت في شكل إرادات للقـوة تسعى إلى الهيمنة والتـوسع والانتشـار. وبحكم أن أغلب مناطق مـا يسمى بـالعالم الثالـث خضعت لسيطرة الـدولة الاستعماريـة، وبسبب كون هـذه البلدان تتميـز بثقل هائل للتقليـد على أنماط السلوك وطـرق التفكير، فإن الحداثـة مثلت صدمـة حضاريـة خلخلت كيان الانسـان في هذه البلـدان وفيها عبرت ــ أي الحداثة ــ عن أكثر مظاهرها عنفا وشراسة. وذلك من منطلق اعتبار أن الاستعمار كان قوة تحديثية ونموذجا لـ «تحديث» أكثر البلدان تخلفا وانحطاطا.

غير أنه في غيـاب تطور سيـاسي وصناعـي يغير العقلية التقليـدية الموجهـة لسلوك إنسان العـالم الثالث، فإن ما بـرز في الحداثة هو مظـاهرها التقنيـة الأكثر قابليـة للتسويق وليس عملية العقلنة الطـويلة الامد التي يفترضها المشروع العام للحداثـة. هذا إذا سلّمنا بأن بلـدان العـالم الثـالث كـانت مستعـدة لادماج قيـم الحداثة في صيرورة تطـورهـا بعـد الاستقـلالات. لذلك فإن تحاليل الانتروبـولوجيـا السيـاسية بعـد الحرب العالميـة الثانيـة أظهرت أن الأمـر ليس بهذه السهولة وأن «النظام التقليـدي (القبلي، والعشائري والنَّسَبِي) واجه التغيير بمقاومة قوية حيث ربطت البنيـات الحديثة (الادارية الاخلاقية والدينية) مع التقليـد تسويـات غـريبـة من نوعهـا. بل إن الحداثـة تظهـر، دوما، وكـأنها انبعاث مـا للتقليد»[2].

لذلك بيَّنَت الانتروبولوجيا أن حقيقـة الحداثة لا تتمثل دائما في كونها تغييرا جذريا ولكنهـا تدخل أحيـانا في مسـاومـات ثقافيـة وسياسيـة مع البنيـات التقليديـة، وبالتـالي فالقطيعة التي تريد الحداثة، دوما إحداثها تتنازل، في كثير من تجارب العالم الثالث، لنوع من «دينـامية الخلـط» بين ما هـو تقليـدي وما هـو حـديث، بل أحيانـا يـوظف الحديث

(1) Ibid, P. 6.
(2) Beaudrillard (J) : "La modernité", op. cit.

لتكريس التقليد ليستخدم التقليد لتبرير استعمال الحديث. وذلك كله للابقاء على حالة التخلف والحفاظ على استمرارية البنى المعرقلة للانطلاق والتحرر.

إن هذه الملاحظات، كما يرى «جان بودريار» تسمح بتحديد مفارقة الحداثة. «فهي تدمير وتغيير ولكنها أيضا ازدواجية ومساومة وخلط: إن الحداثة ظاهرية التناقض وليست جدلية. وإذا كانت الايديولوجيا مفهوما حديثا.. بشكل نموذجي وإذا كانت الايديولوجيات هي تعبير عن الحداثة، فهذه الحداثة أيضا وبدون شك، ليست إلا عملية إيديولوجية هائلة»[1] ولذلك يعتبر «جورج بلانديي» أن التساؤل عن الحداثة هو، في عمقه تساؤل عن السلطة، سواء كانت سلطة علمية أو سلطة سياسية. ومن ثم «فالمتمكنون منها يمنحون لأنفسهم مهمة تحمل مسؤولية الحداثة على عاتقهم، أما المحتجون عليها فإنهم يطعنون فيها باعتبارها خادعة ومضيعة لشخصية الانسان ومصدرا للاستعباد»[2].

وبالرغم مما أنتجته الحداثة من نماذج وأنماط وأساليب على صعيد التاريخ الخاص للغرب، أو ما قدمته، بطريقة غير بريئة، للتجارب المختلفة لبلدان العالم الثالث، فإنها تبقى مع ذلك صعبة التحديد لأنها تجسد الحركة في كل تعبيراتها وتنفلت من كل إرادة لضبطها مفهوميا. إن الحداثة تهديم وبناء، فوضى وضبط. إنها تخلخل علاقتنا مع الأشياء والخطابات وتزعزع تصوراتنا للعالم وللقيم، لذلك يتعين إدراك أن «الحداثة بحركتها ذاتها وبتردداتها وبالمشاكل التي تترتب عنها تؤدي إلى تساؤل أكثر نقدا (أو أكثر شكا) لما هو سياسي»[3].

وما دامت الحداثة تشكل صدمة للموروث والتقليد وللثابت، فإنها تُدْخِلُ الاضطراب في الرؤى المطمئنة إلى استقرارها، وتعيد النظر في الفهم المشترك لدرجة أنه أمام تدخلاتها لا يكف ـ أي الفهم المشترك ـ عن الاعلان عن عدم فهمه لما يجرى حوله. إن الحداثة تقلق وتغري ولكن من أجل الاقتراب من علاماتها ونمط تحركها لابد من القيام بنوع من الانعطاف Le détour الذي يسمح للباحث الانتروبولوجي الغربي، كما يعتبر «جورج بلانديي» بامتلاك نظرة مزدوجة لظواهر الحداثة، لأن ذلك يساعد، على تحقيق تفهم، في نفس الآن، من الداخل (حيث يتماهى الانتروبولوجي مع ذاته من أجل المعرفة) ومن خلال الخارج (اذ ينظر الانتروبولوجي إلى الأمور بالقياس إلى تجربة أجنبية»[4].

(1) Ibid.
(2) Balandier (G) : "Le détour, Pouvoir et modernité" op. cit, P. 13.
(3) Ibid, P. 14.
(4) Ibid, P. 16.

معنى ذلك أن الانتروبولوجيا تسمح بخلق المسافة الضرورية للنظر في عمليات الحداثة سواء كما تجري في الغرب أو كما تطبق بعض إنتاجاتها في العالم الثالث. وإذا كانت الانتروبولوجيا نفسها من إنتاج الحداثة، على اعتبار أن العلوم الاجتماعية والانسانية نشأت بشكل متساوق، تقريبا، مع إنجازات الحداثة، فإن هذا العلم يوفر إمكانية القول بأن الموقف الجذري الذي تتخذه الحداثة من القديم ومن التقليد لا يحقق دائما غاياته لأنها لا تستطيع إلغاء ما هو كامن في الذاكرة وساكن في اللاشعور الجمعي. لذلك فالتقليد ما زال حاضرا بالرغم من اجتياح مظاهر الحداثة.

ولهذا السبب، برز في تاريخ الأفكار الغربية، لا سيما ابتداء من الستينات، تيارات فلسفية وعملية تدعو إلى نقد الحداثة وتفكيك عقلانيتها وإعادة النظر في قدرة العقل ومعاني الكلمات والأشياء. وقد نعتت هذه التيارات بأنها تمثل «ما بعد الحداثة» Postmodernité وقد لخص أحد دعاتها تصورها المركزي في اعتبار أن «المعرفة تغير موقعها في نفس الوقت الذي تدخل فيه المجتمعات إلى العصر الما بعد الصناعي والثقافات إلى مرحلة ما بعد ـ الحداثة. وهذا الانتقال قد بدأ، على الأقل منذ نهاية الخمسينات»(1) ومن هنا أصبح كل شيء قابلا للتأويل والنقد والتفكيك وأصبحت المعرفة العلمية، نفسها، عبارة عن خطاب يتعين استنطاق مكوناته وطبيعة علاقاته مع السلطة وتفكيك الأطر المرجعية التي تمنح للسلطة مشروعيتها وتوفر لها شروط خلق التوازن وضبط النظام.

هكذا تتورط الحداثة في لعبة السلطة وتغدو، هي بدورها عنصرا تنظيميا تحتاجه آليات المجتمع الحديث الذي يبدو أنه، مع صيرورة التحولات، فقد كثيرا من خزانه الرمزي وخلق رأسمالا رمزيا من نوع آخر لا يستجيب ضرورة لأفق انتظار الانسان الحديث، لا سيما فيما يتعلق بالتعبيرات الثقافية الصميمية التي تنتجها الجماعات والأفراد. إن الحداثة بالرغم من أنها استبعدت التصورات التقليدية من ساحة الفعل السياسي والثقافي فإن «مشروعها لم يكتمل بعد» لذلك يرى بول ريكور «أن الحداثة نفسها يمكن أخذها بوصفها» مشروعا غير مكتمل «بالرغم من انهيار تعبيراتها الخاصة، ومن جهة ثانية، فإن هذا المشروع نفسه يلتمس برهنة مانحة للمشروعية تتعلق بنمط الحقيقة التي تطالب بها الممارسة بصفة عامة والسياسة بصفة خاصة»(2).

---

(1) Lyotard (J-F) : "La condition postmoderne; rapport sur le savoir", Paris, Ed; de Minuit, 1979, P.20.

(2) Ricoeur (P) : "Le temps raconté ; Temps et récit", Paris, Ed. du seuil, 1985, P. 311.

إلى أي حـد يجوز اعتبار الحداثـة مشروعـا غير مكتمل ؟ وهل استنفـذ العقل الأنواري، بالفعل، كل طاقاته على الخلق والتجاوز ؟

2 ـ مسألة الحداثة عند هابرماس

لقد تبين لنـا أن الحداثة ظاهـرة حضارية متعـددة الأشكال وسيـاقا فكريـا متعدد المعاني، تنفلت من كل إرادة للتحديد لأنها متحولة على الدوام. تلهث وراء الجديد وتتطلع إلى اكتشـاف فضاءات جـديدة وعـوالم مغايـرة. تتخـذ من القديم نقضيهـا لأنها تعبر عن فضـول غير متـوقف وعن حسـاسية تختلف عـن المقاييس السـائدة، لأنها أداة لأحـداث قطائع. إنها تتشكل انطـلاقا مما يتم إنجـازه بالفعل وما يـؤثر في الإيقاع العميق لـلأجساد والعلاقات والمجتمعات والثقافات. ولذلك فظاهرة الحداثة لا تتوقف عن خلق الأزمات، لأنها تتضمن كثيرا من عناصرها، بل وتؤدي في كثير من الأحيان إلى توترات وانفجارات قد تساهم في حلها و إخمادها إذا ما تم تبني منطقها، وقد تبقى مصدرا دائم اليقظة لإذكاء كل توتر وتسريع كل تحول.

ومع ذلك فللحداثـة مفارقاتها. وبالـرغم من أنها تتنابذ مع القـديم ومع التقليد، وأنها تمكنت، في المشروع الحضاري الغـربي منذ قـرنين من الزمن، من استبعـاد التصورات التقليديـة، نسبيا، من المؤسسـات الرسميـة للدولـة الحديثة، فإن هـذه التصورات بقيت موجودة في ثنـايا المجتمعات والثقافات، تتنـاسل رموزها وتتزايـد علاماتها إلى أن تُعَبِّر عن وجودها بشتى الأشكال والوسائل. أي أن الحداثة التقنية ولو أنها فرضت زمنيتها على العالم الحديث فإنها، مع ذلك، لم تلغ زمنيـة الثقافات الأخـرى، كما أنها بإرادة القوة التي عبَّرت عنها لبسط هويتها لم تتمكن من احتواء اختلافـات الآخرين. لذلك أنتجت تيارات تنتقد منطقها ونتـائجها وتطعـن في لا إنسانية بعـض إنجازاتها وتؤاخـذها على إهمالها للمنـاطق الأخرى في الجسد البشري والتي جعلت منهـا عقلانيتها الصارمة عنـاصر تشوِّش على دقة معرفتها ووضوح فكرها.

ومن ثم فإن كل شيء أصبح قـابلا للتأويل وخـاضعا لاجتهـاداته، ذلك أنـه أمام المعرفة الوضعية التي تخدم آليات الانتاج الضرورية لتوازن النظام، برزت معرفة نقدية تأملية وتأويلية تتساءل عن الأهداف القريبة والبعيدة والقيم المختلفة، الأخلاقية والجمالية، التي تحاول الحداثة استخدامها في عملية احتوائها لكل نقد أو اختلاف.

معنى هذا أن فكر الحداثة لا ينفصل كثيرا عن حداثة التفكير لذلك اهتم الفلاسفة بهذه المسألة، والنقاش حول الحداثة لم يتوقف، فلسفيا، منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى الآن، اذ أن فلاسفة كبار أمثال كانط، فخته، هيغل، ماركس، فيبر، نيتشه، هايدغر وسارتر. . الخ برزوا لأن سياق التحديث الذي عاشه كل واحد منهم ولد أسئلة تمكن هؤلاء الفلاسفة الكبار من صياغتها أو الاقتراب من وضع الاجوبة عنها. وبالرغم من النقد الذي وجهه أغلبهم إلى الحداثة فإن فكرهم لا يمكن فصله عن التاريخ الفكري العام الذي أنتجته هذه الحداثة نفسها. ثم إن بعضهم ولو أنه سعى إلى بناء أنساق فكرية بأكملها فإنه مع ذلك، وفي كثير من الأحيان، لا يتناول إلا مظهرا واحدا من الحداثة. كأن تُعْتَبر رد فعل أو مناهضة التقليد، كما هو الشأن عند فلاسفة الأنوار وكانط، أو أنها شكل جديد للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي كما عند ماركس وفيبر، أو أنها توفر الشروط الضرورية لتقدم التقنية كما يرى ذلك هايدغر، أو أنها فكرة للتقدم أو نسق لاضفاء المشروعية. . الخ. وكل هذه المواقف تساهم، بشكل من الأشكال، في القاء الضوء على ظواهر ومظاهر الحداثة، ولكن لا يمكن العثور على جواب كلي أو تحليل شامل لها.

ويبدو أن يورغن هابرماس، في سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة درس وحلل أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة، من فلاسفة الأنوار وكانط إلى ديريدا وكاستورياديس، بل إنه لم يعف أي مرجع اقترب من هذا الموضوع، سواء كان مرجعا متبنيًا لفكر الحداثة أو منتقدا له. ومن هذا المنطلق اختلف مع فلاسفة ما بعد ـ الحداثة معتبرا أنهم يمثلون تيارا مناهضا للحداثة. وحينما ينعت فلاسفة ما بعد الحداثة بهذا الوصف، فإن هابرماس لا يبتعد، بشكل نهائي عن بعض ملامح ما بعد الحداثة. ذلك أنه «في الوقت الذي تنقطع فيه العلاقات الداخلية بين مفهوم الحداثة والطريقة التي تفهم بها هذه الحداثة نفسها في أفق العقل الغربي، فإنه من الممكن إدخال بعض النسبية على عمليات التحديث التي تتواصل بطريقة أوتوماتيكية تقريبا. واعتماد نظرة متباعدة لملاحظ ما بعد ـ حديث» (1).

ويلاحظ هابرماس أن لفظة «حديث» تجر وراءها تاريخا طويلا. ذلك أن كلمة Modernus اللاتينية استعملت لأول مرة في نهاية القرن الخامس الميلادي لتمييز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني والوثني. وبالرغم من المضامين المختلفة التي

---

(1) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", Paris, op. cit, P. 3.

اتخذتها لفظة «حديث» إلا أنها تعبر «عن وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماض لكي يقدم نفسه (أي الوعي) وكأنه نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد»[1].

غير أن هناك من الباحثين، كما يرى هابرماس، من يحصر مفهوم «الحداثة» بعصر النهضة، لكن هذا الحصر لا يدخل في اعتباره أن بعض الناس كانوا يعتبرون أنفسهم محدثين في زمن «شارلمان» أو في القرن الثاني عشر. وبمعنى آخر أن لفظة «حديث» تظهر وتعاود الظهور في الفترات التي كان يبرز في أوروبا الوعي بمرحلة تتكون انطلاقا من إعادة تعريف للعلاقة مع القدماء»[2].

وكانت فلسفة الأنوار قد شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحداثة، حيث أصبح العقل والنقد والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة وفي كل تنظيم مؤسسي، وبذلك يكون قد تشكل وعي حداثي يؤكد على التغيير والتحول المستمر. في حين أن الحركة التحديثية الرومانسية التي اعلنت عن توجهاتها، بالأساس، ابتداء من القرن التاسع عشر، فقد أنتجت «وعيا متطرفا بالحداثة» يدعو إلى الانفصال عن كل ارتباط تاريخي، باعتبار أنها تؤكد على التعارض التام بين التقليد والحاضر. ويرى هابرماس «أننا، ما زلنا بشكل من الأشكال معاصرين لهذا النوع من الحداثة الجمالية التي رأت النور في أواسط القرن التاسع عشر»[3] وأكبر خاصية تميزت بها هذه الحداثة الجمالية تمثلت في المعنى الجديد الذي أعطته للزمن، حيث أدخلت المستقبل كبعد جوهري في كل ممارسة فكرية وإبداعية، وجعلت من الجديد هدفا أساسيا. لذلك عبرت عن إدراك خاص لما هو مؤقت زائل ووهمي. وقد حاولت هذه الحداثة الجمالية بهذا الفهم أن تفجر استمرارية التاريخ وأن تدخل نوعا من الشغب والاختلاف على حركته. بل إنها «تتمرد ضد الوظائف التوحيدية الضابطة للتقليد، وتتغذى من تجربة التمرد على كل ما يتخذ صبغة معيارية»[4]. وتمرد هذا الاتجاه هو وسيلة لتحييد أو إبطال القوانين الأخلاقية والمقاييس الذرائعية النفعية في نفس الآن. بل إن هذا الوعي الجمالي موجه ضد نوع من «المعيارية المغلوطة للتاريخ»[5].

إن هذه الحداثة الجمالية، في نظر هابرماس، والتي أنتجت ثقافة بأكملها، تسربت إلى القيم اليومية إلى جزئيات الحياة لدرجة أن قوى الحداثة أدت إلى سيطرة مبدإ تحقيق

(1) Habermas (J) : "Le moderne et le post-moderne", Revue Lettre internationale, N. 14, 1987, P. 39.
(2) Ibid, P. 39.
(3) Ibid, P. 39.
(4) Ibid, P. 41.
(5) Ibid, P. 41.

الذات بلا حدود وإبراز ذاتية فردية ذات حساسية مفرطة. بل «إن ثقافة الحداثة تعادي كل الأعراف وفضائل اليومي الذي تَعَقْلن تحت ثقل الضغوط الاقتصادية والإدارية»[1].

وبالرغم من أن هذه الحداثة الجمالية ما زالت تعبر عن بعض رموزها وعلاماتها، وبالرغم من أننا معاصرون، بشكل من الأشكال لثقافتها فإنها، مع ذلك، استنفذت كثيرا من طاقاتها، مما يدفعنا إلى القول، كما يعتبر هابرماس إلى ضرورة إعادة النظر في مشروعها. ذلك أن الحداثة الجمالية ليست، في العمق، إلا عنصرا من الحداثة الثقافية بصفة عامة. باعتبار أن مشروع الحداثة المعبر عنه من طرف فلاسفة الأنوار يتحدد من خلال العمل على تطوير علم موضوعي، وأخلاق وحقوق ذات طبيعة كونية، وفن مستقل عن أية خلفية ثقافية مرتبطة بالتصورات التقليدية. وكل هذه المجالات أي العلم، الأخلاق والفن، لها منطق يميز كل مجال عن الآخر. وقد كان هدف فلاسفة الأنوار يتمثل «في تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية اليومية»[2] ولكن هل يتعين علينا الاستمرارية في الالتزام بتصورات فلاسفة الأنوار كيفما كانت درجة ضعف آمالهم وتطلعاتهم ونعتبر أن الحداثة أصبحت قضية خاسرة؟

إن هذا السؤال يعتبر مركزيا في تفكير هابرماس حول الحداثة لأنه يعتبر أن الفكر الغربي منذ أواخر القرن الثامن عشر جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا، ونذب نفسه للقيام «بإعادة بناء الخطاب الفلسفي حول الحداثة»[3] ولأن الأمر كذلك فإن هذا الخطاب يلتقي ويتقاطع، في كثير من الأحيان، مع الخطاب الجمالي. وبالرغم من هذا اللقاء وهذا التقاطع فإن هابرماس، في سياق بحثه عن وضع ملامح محددة للحداثة، قرر استبعاد الاعتبار الجمالي في فهم الحداثة.

والملاحظ أن أغلب نصوص هابرماس التي تتعرض، بطريقة أو بأخرى لمسألة العقلانية والحداثة، تحيل دائما إلى ماكس فيبر، لدرجة تسمح لنا بالقول بأن ما سنأتي على ذكره بخصوص الحداثة عند هابرماس يشكل فيه فيبر مرجعا أساسيا. ذلك لأن فيبر يميز بين مجالات قيمية محددة ويؤكد على استقلالية وخصوصية منطق كل مجال بعينه، سواء تعلق الأمر بالعلم أو بالأخلاق، والقانون أو بالفن. ويلاحظ هابرماس أن «ما وصفه ماكس فيبر من وجهة نظر العقلنة ليس فقط علمنة الثقافة الغربية، ولكن تطور

(1) Ibid, P. 41.
(2) Ibid, P. 42.
(3) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, P. IX.

المجتمعات الحديثة أولا وقبل كل شيء»[1] فالبنيات الاجتماعية الجديدة، في زمن الحداثة، تتميز باختلاف نسقين تبلورا حول مركزين لهما قدرة كبيرة على التنظيم هما : المبادرة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي. وهما يتداخلان ويتكاملان من الناحية الوظيفية. وهذه العملية ينظر إليها فيبر من زاوية اعتبارها عملية تأسيسية لنماذج الأنشطة العقلانية بالقياس إلى غاياتها المتمثلة في النشاط الاقتصادي والنشاط الإداري.

وفي الوقت الذي تجتاح فيه عملية العقلنة الثقافية والاجتماعية الحياة اليومية، فإن أشكال الحياة التقليدية تتفكك وتنحل. غير أن تحديث العالم المعيش لا يخضع فقط لبنيات العقلنة الغائية لأن العوالم المعيشة المعقلنة تتميز، في نفس الآن، بعلاقة انعكاسية مع التقاليد التي فقدت عفويتها الطبيعية، وتعميم معايير الفعل والقيم المحررة للنشاط التواصلي للأطر المحدودة، فضلا عن أن هذه العوالم المعيشة تتميز بفرز نماذج للتنشئة تستهدف تشكيل هويات شخصية وتدفع بالأفراد إلى الوعي بفردانيتهم.

ويرى هابرماس أنه يجب إعادة النظر في إشكالية فيبر وإعادة تركيبها من جديد في ضوء التحولات الأساسية التي شهدتها المجتمعات الحديثة، التي لا تتوقف عن عمليات التحديث. ذلك التحديث الذي يعني «مجموع العمليات التراكمية التي تتقوى من بعضها البعض، كما يعني رسملة Capitalisation وتعبئة الموارد وتطوير القوى المنتجة وزيادة إنتاجية العمل، ويعني أيضا وضع سلطات سياسية مركزية وتكوين هويات وطنية. ويعني كذلك تعميم الحقوق في المشاركة السياسية وأشكال الحياة الحضرية والتعليم العمومي، ويعني أخيرا علمنة القيم والمعايير»[2]. ويلاحظ هابرماس أن نظرية التحديث Modernisation تفصل الحداثة عن أصولها، أي عن أوروبا والأزمنة الحديثة، وتقدمها باعتبارها نموذجا عاما لعمليات التطور الاجتماعي مستقلة عن الاطار المكاني والزماني الذي تطبق فيه. فضلا عن أنها تقطع مع العلاقة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية، لدرجة يغدو فيها من غير الممكن تفهم عمليات التحديث بوصفها عقلنة، أي بوصفها تشخيصا موضوعيا تاريخيا لبنيات عقلانية.

غير أن هناك بعض الاتجاهات التي تنتقد مسار الحداثة سواء كانت تعبر عن موقف محافظ من نوع جديد أو عن موقف فوضوي، باعتبار أن الاتجاه المحافظ يرى أن التحديث الاجتماعي ولد قوى محركة لحداثة ثقافية استنفذت طاقاتها الابداعية على صعيد

(1) Ibid, P. 2.
(2) Ibid, PP. 2-3.

القيم الثقافية لـذلك ينحصر دور الحداثة في مجالات وظيفية مثل الاقتصاد وشـؤون الدولة والتقنية . . الخ بينما الموقف الفـوضوي فانـه يستهدف الحداثـة في كليتها باعتبـارها تترجم إرادة التحكم الذاتي في الأشياء والخطابات .

ومهما يكن الاختلاف الموجود بين الموقفين فإن هـابرماس يعتبر أن كليهما «يقطع مع الأفق المقولي الـذي تشكلت ضمنه الفكرة التي كونتهـا الحداثة الغربية عن نفسهـا . وكلا النظرتين لما بعد ـ الحداثة تدعيان أنهما خرجـا من هذا الأفق وتخلّيا عنه بوصفـه أفقا لمرحلة ولّت»[1].

إن إعـادة النظـر في مسـألـة الحداثـة سـواء من طـرف التيـار المحـافظ أو الاتجاه الفـوضـوي، تقتضي من البـاحث عن مقـدمـات الخطاب الفلسفي للحـداثـة، في نظـر هابرماس، الرجوع إلى هيغل وذلك لفهم الدلالـة التي كانت تمتلكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة، تلك الدلالة التي أصبحت بديهية حتى مجيء ماكس فيبر والتي أضحت موضع شك وتسـاؤل اليوم . ويبرر هابرمـاس الرجوع إلى هيغل بكونـه «أول فيلسوف طور بكل وضوح مفهوما محددا للحداثة»[2].

فهيغل يستعمل مفهـوم الحداثة داخل سياقـات تاريخيـة للإشـارة إلى فترات بعينها كأن يقول مثلا «الأزمنة الجديدة» أو «الأزمنة الحديثـة» . ويلاحظ هابرماس أن هذه الصيغ تتـوافق مع الألفاظ المستعملـة، في ذلك الـوقت، في أنجلترا وفـرنسا . ذلك أن اكتشـاف «العالم الجديد»، والنهضة والاصلاح ـ وكل هذه الأحداث التي حصلت في القرن الخامس عشر ـ تشكل «العتبة التاريخية» بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة . ويقول هيغل في هذا السياق، أنـه «ليس من الصعب مـلاحظة أن زمننـا هو زمن الـولادة والانتقال إلى مـرحلة جـديدة . فـالروح انفصلت عما كـان يسمى بالعـالم لحد الآن أي وجوده وتمثلـه . إنها على وشك أن تبتلع كل هـذه الأشياء في الماضي وهي في سيـاق الإشتغال حـول مفهومهـا . إن اللامبالاة والضجر اللذان يسيطـران على ما هو مستمر من ذلك الماضي والحدس الغامض بمجهول آت . كل هذا يشكل علامات مُبَشِّرة بأن شيئـا ما مختلفا هو في طور التهييء . إن هذا التفتت توقف بطلوع الشمس التي باشرت، بسرعة، ببناء عالم جديد»[3].

(1) Ibid, P. 5.
(2) Ibid, P. 5.
(3) Hegel, cité in, Habermas : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 7.

إن العالم الجديد يتميز عن العالم القديم بـالانفتاح على المستقبل وعلى بداية مرحلة تاريخيـة جديدة حيث يعاد إنتـاج الحاضر الذي يولـد المستقبل في كل لحظة . لهذا السبب يتضمن الوعـي التاريخي بالحداثـة تحديدا بين الأزمنـة الجديدة «والـزمن الراهن» بـاعتباره تاريخا للزمن الحاضر. إن «زمننـا» بالنسبة لهيغل، هو «الزمن الـراهن» والمرحلة التي كانت معاصرة لـه في نظره تبتـديء بالأنـوار وبالثـورة الفرنسيـة، أي بما تم تحقيقه في نهايـة القرن الثامن عشر وبدايـة القرن التاسع عشر» [1] وهكذا فإن حاضرا يفهم على أنـه راهنية للزمن الحاضر انطلاقا من أفق الأزمنة الجديدة مرغم على إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي وذلك في شكل تجديد غير متوقف .

ويـلاحظ هابـرماس أنـه إذا أضفنا مفـاهيم مثل الثورة والتقـدم والتحرر والتطـور والأزمنة وروح العصر، إلى «الأزمنة الجديدة» و«الزمن الحاضر» فإن ذلك يقربنا من المشكل الأساسي الذي طرحه الوعي التـاريخي بالحداثة والذي يتمثل في كون الزمن الحديث المرتبط بالثقافـة الغربية يثبت أن «الحداثة لا تقـدر ولا تريد أن تستعير المعايير التـي على أساسها تتوجـه من مرحلـة تاريخية أخـرى. إنها مضطرة لأن تستمـد معياريتهـا من ذاتها . وبدون استعانة ممكنة فإن الحداثة لا ترجع إلا إلى ذاتها» [2].

واضح أن الحداثـة ترتبط بـوعي تـاريخي خصـوصي يجعل من الحاضر المُوَلِّد دومـا للمستقبل إطـارهـا . ومن ثم فهي إذا لم تخلق زمنهـا فإنها لا تحتاج إلى أزمنـة أخـرى أو إلى الرجوع إلى مـراحل سابقة . لذلك يستنتج هابرمـاس أن هيغل أول فيلسوف جعل الحداثة قضية فلسفيـة وأكد على أن الحداثـة في حركتها تقطع مع كل إحـالة معيـارية إلى الماضي . ويلاحظ هابـرماس أنه في سياق نقد التقليد الذي يـدمج تجارب الاصلاح والنهضة ويهتم ببـدايات العلم الحديث فـإن الفلسفة الحديثـة، حتى عنـد كانط، عبرت عن فترة معينـة للحداثة ولكن «ليس إلا في نهاية القرن الثامن عشر حيث تمكنت الحداثة من طرح مشكل إيجاد ضماناتها الخاصة في ذاتها» . إن هذا السؤال اتخذ صيغته الحادة لدرجة أن هيغل تمكّن من إدراكه بـاعتباره مشكلا فلسفيـا بل وجعله المشكل الأسـاسي لفلسفته» [3] ففي غياب نماذج معينة تضطر الحداثـة لإيجاد توازنها انطلاقا من القطائع التي تحدث حيث تولـد نوعا من القلق يصفه هيغل وكأنه «منبع الحاجة إلى الفلسفـة» ومن ثم ففي الوقت الذي تنهض فيه الحداثة في شكل وعي بالذات، نـرى كيف تتفجر الحاجة إلى إيجاد ضمانات خصوصية

(1) Ibid, P. 8.
(2) Ibid, P. 8.
(3) Ibid, P. 19.

في ذواتنا. وهذه الحالة بالنسبة لهيغل، تستدعي الفلسفة لأن هذه الأخيرة «توكل لنفسها مهمة ترجمة زمنها الخاص بها إلى أفكار أي ترجمة الأزمنة الحديثة»[1] بل يلاحظ هابرماس أن هيغل كان مقتنعا أنه من غير الممكن أن تصل الفلسفة إلى المفهوم الذي من خلاله تتمكن من ذاتها، خارج مفهوم الحداثة.

إن أول مبدإ يؤسس للازمنة الحديثة عند هيغل يتمثل في مبدإ الذاتية Subjectivité وانطلاقا منه يحاول تفسير تفوق العالم الحديث، وفي نفس الآن، هشاشته أمام الأزمات. ذلك أن هذا العالم نظر إليه بوصفه عالما للتقدم وفي نفس الوقت، عالما للروح المُسْتَلَبة. «لهذا السبب فإن أول محاولة لصياغة الحداثة مفهوميا هي، وبصفة أصلية، نقد للحداثة»[2] وهيغل يقرن مفهومه لمبدإ الذاتية بالحرية وبالتفكير لأنه يعتبر أن ما يشكل عظمة الزمن الحديث، أي زمنه هو، هو الاعتراف بالحرية. ويتضمن مبدإ الذاتية، في نظر هابرماس، أربعة مفاهيم «أ ـ الفردانية: لأن التفرد الخاص جدا هو الذي له الحق في تجويز ادعاءاته؛ ب ـ الحق في النقد: إن مبدأ العالم الحديث يتطلب من كل شخص أن يقبل ما يظهر له أنه شيء مبرر؛ ج ـ استقلالية الفعل؛ إن الأمر يرجع إلى الأزمنة الحديثة في الإجابة على ما نقوم به؛ د ـ وأخيرا الفلسفة المثالية، نفسها، اذ بالنسبة لهيغل فالفلسفة التي تمسك بالفكرة التي لها وعي بذاتها هي نتاج الأزمنة الحديثة»[3].

ويرى هابرماس أن الأحداث التاريخية التي فرضت مبدأ الذاتية عند هيغل تتمثل في الاصلاح Réforme والأنوار والثورة الفرنسية. ومن هنا فإن هذا المبدأ يغدو مبدأ حاسما بالنسبة لكل أشكال الثقافة الحديثة سواء تعلق الأمر بالعلم الموضوعي أو بالتصورات الاخلاقية أو بالفن. وبمعنى آخر أن الحداثة جعلت من الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق والفن تجسدات مختلفة لمبدإ الذاتية.

وبالرغم من أن هابرماس يعتبر أن في «المفهوم الكانطي لعقل صوري ومتميز في ذاته يوجد نسيج نظرية للحداثة»[4] وبأن كانط عبَّر عن العالم الحديث في شكل بناء فكري ضخم، لدرجة أنه تمكَّن من ملامسة الخطوط الجوهرية لمرحلة بدون أن يفهم الحداثة في ذاتها، فإن «هيغل يعتبر أنه أمسك بها بقي غير مفهوم في هذا الأثر، الذي شكل التعبير

(1) Ibid, P. 19.
(2) Ibid, P. 19.
(3) Ibid, P.20.
(4) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 26.

الأكثر تأملا في مرحلته»[1] والمقصود، هنا، هـو الأثر الكانطي الـذي لم يدرك، في حقيقة الأمر، الحاجة التي كـانت تفترضها الفلسفة والمتمثلة في كون الحداثة تفهم بـوصفها مرحلة تـاريخية وتعـي ضرورة الاستغناء عن الفترات النمـوذجيـة للماضي واستلهام معـاييرهـا من ذاتها. وانطـلاقا من نقـده الذي وجهـه أولا لـلانساق الفلسفيـة لكل من كانط وفختـه، استهدف هيغل، في نفس الآن، وكما يرى هابرماس، فكرة الحداثة التي تعبر عن نفسها في هذه الأنسـاق و«بنقده للتعـارضات الفلسفيـة بين الطبيعة والـروح، الحساسيـة والفهـم، الفهـم والعقل، العقل النظـري والعقل العملي، القـدرة على الحكم وعلى التخيل، وبين الأنا واللاأنا، المحدود واللامحدود، المعرفة والايمان، حاول أن يجيب على الأزمة التي تتمثل في انشطار الحيـاة ذاتها. . إن نقد المثـالية الـذاتية هـو في نفس الوقت نقـد للحداثـة التي ليست لها أية وسيلة للتأكد من المفهـوم الذي يحددها ولا أن تصل إلى التوازن. ومن تم فإن النقـد لا يمكن ولا يجب أن يستخـدم أداة أخرى غير ذلـك التفكير الذي يجد نفسـه فيـه والمتمثل في التعبير الخالص عن مبدإ الأزمنـة الحديثة. وبـالفعل إذا كانت الحداثة مـدعوة لكي تـؤسس لنفسها وسـائلها الخاصـة، فـان هيغل كان مضطـرا لتطويـر مفهوم نقـدي للحداثة انطلاقا من جدل ملازم لمبدإ الأنوار نفسه»[2].

وبدون أن ندخل في تفاصيل مفهوم الحداثة عند هيغل كما تناوله هابرماس، يمكن أن نشير إلى أنـه بالاضـافة إلى الحداثـة الفلسفيـة التي صاغهـا هيغل انطـلاقا من الـوعي التـاريخي بـزمنيتهـا الخاصـة ومن بيـاضـات النص الكـانطي، فإن هيغل نظـر للمجتمع الحديث من زاوية اعتبـاره أن ما يميـز هذا الزمـن هو أن الدولـة فيه تجسـد أسمى تجليات العقل بل وتمثل التحقق الفعلي للحـرية وللعقل، وهي تحقيق للفلسفـة وللروح بـالفعل. ولأن الدولة كذلك فإن هيغل يميز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. ويرى هابرماس أن هذا التمييز يدخل لأول مرة في الفكر الأوروبي. لأن هـذا الفكر ومنذ العهد اليوناني كان يتصـور السياسـة كمجال يشمل الـدولـة والمجتمع في نفس الآن. لكن هيغل، بنظريتـه للدولـة، فرَّق بين المجال السياسي للـدولة ومجال «المجتمع»، لأنه يعتقد أنـه ليست هناك طبقة مـرشحة لتحمـل معها المصلحة والعقـلانية، بـل إن هذه المهمة هـي مهمة الـدولة وحدها شريطة أن تكون متعالية على الطبقات وأن تُمثِّل الضبط الواعي والعقلي للتناقضات الاجتماعية. .

(1) Habermas (J) : "Le discours ....", op. cit, P. 23.
(2) Ibid, P. 25.

حـداثة فكـرية تبرر الحاجـة إلى الفلسفة، ودولـة عقلانيـة تحقق الفلسفة والـروح والحرية. وينغلق النسق على نفسه وتنتهي الفلسفة. ويرى هابرماس أنه بالرغم من النهاية التي وصل إليها هيغل، وبـالرغم من أنه ليس أول فيلسوف ينتمي إلى الحداثـة، فإنه يبقى «أول فيلسوف تحولت معـه إلى مشكلة. ففي نظريته أولا، تظهـر هذه المجموعة المفهـومية التي تضم الحداثـة، الوعي بـالزمن والعقلنـة. غير أنه يجعل العقلنـة ـ التي ضخمهـا في شكل روح مطلقة ـ تزيح الشروط التي سمحت للحـداثة من أن تتوصل إلى صيغة للوعي بذاتها. . فإن هيغـل كسَّر هذه المجموعـة المفهوميـة. وبذلك لم تحل المشكلة التـي كانت تتمثل، النسبة للحداثة، في إيجاد ضمـاناتها الخصوصية في ذاتها»[1].

إن انغلاق النسق الهيغلي سيحـاول تلامـذة هيغل الشباب، بـالخصوص، العمل على إعادة فتحه وذلك بإدخال مُقوِّم أساسي مـن مقومات فلسفة الأنوار المتمثل في النقد. وإذا كان «هيغل قـد دشَّن خطاب الحداثـة، فإن الهيغليين الشباب هم الـذين وضعوه في الزمان. إنهم بالفعل، هم الذين حرروا فكـرة نقد الحداثة التي تتغذى من روحها من ثقل المفهوم الهيغلي للعقل»[2].

ومع استئنـاف التفكير في البعد النقـدي للحداثـة وإعـادة الروح للنظـر الفلسفي الذي حكم عليـه هيغل بالانغـلاق والاكتمال، يكون الهيغليـون الشباب قـد استقلوا عن الفلسفة التأملية التي لم تكن، في حقيـة أمرها، «إلا لا هوتـا اتخذ شكلا فلسفيا»[3]. ومن أجل تأسيس فلسفـة جـديـدة، أي فلسفة تستجيب لحاجـة الانسـان والمستقبل، يتعين الانطلاق من الواقع والانسـان والعالم، والتخلي التام عن الاقتناع بوجود قـوة وهمية خارج الذات الانسانية.

ويلاحظ هـابرماس أن مـا يميز الخطاب الفلسفي للحداثـة هو أن هناك مـؤاخذة ثابتة تظهر عنـد كل الفلاسفة الذين اقتربوا أو نظروا لمسألـة الحداثة «من هيغل إلى ماركس إلى نيتشه إلى هـايدغر، وبـاطاي ولاكان وفوكـو وديريدا، وهـذه المؤاخذة تتمثل في اتهام ـ موجه ضد عقل يتأسس على مبدإ الذاتية ــ مفاده أن هذا العقل لا يدين الأشكال الظاهرة للطغيان وللاستغلال إلا لكي تحل محلها السيطرة الثابتة للعقلانية نفسها»[4] أي أن الذاتية تُحوِّل وسائل الـوعي والتحرر إلى أدوات للمـراقبة وإقـامة سيطـرة مخفية تـارة وظاهـرة تارة

---

(1) Ibid, PP. 52-53.
(2) Ibid, P. 64.
(3) Feuerbach : "Manifestes philosophiques", paris, Ed. UGE, 10/18. 1960, P. 160.
(4) Habermas (J) : "Le discours............", op. cit. P 67.

أخرى. وإذا كان الخطاب الفلسفي للحداثة قد ظهر، في البداية، متمفصلا مع المقولات الخاصة بفلسفة الـوعي، أي مع مفاهيم المعرفة والوعي بالـذات، أي الفلسفة التي تظهر فيها العلاقة الداخلية واضحة لمفهـوم العقل أو للعقلانية. غير أن هذه العلاقة لم تعد من قبيل البـداهة حين تعلق الأمـر بالنظـر إلى الحداثة من زاويـة ارتباطهـا بمقولات الفلسفـة العملية، مثل مفاهيم الفعل وعمليـة الابداع الذاتي والعمل. . الخ. ويلاحظ هـابرماس أن التداخل الذي كان حاصلا بين مفـاهيم الممارسة والعقل، النشاط الانتاجي والعقلانية في نظريـة قيمة العمل الماركسية تمت إعـادة النظر فيه ـ أي في التداخل ـ لا سيما في بـداية القرن العشرين على يد كل من غرامشي ولوكاتش والنزعة الاقتصادية.

ويعتبر أن هناك تيـاران تطورا داخل الماركسية الغـربية، يتحدد الأول في احتكـاكه بعطاءات ماكس فيبر، والثـاني بعطاءات هوسرل وهايدغر، وهكذا «فإن لـوكاتش الشاب والنظرية النقـدية تصوروا التشيؤ بوصفـه عقلنة وذلك للوصول إلى مفهـوم نقدي للعقلنة، وبتملك النظرية الهيغليـة من زاوية مادية وبدون استدعـاء نموذج الانتاج»[1]. أما التيار الثاني فيتمثل في «القراءة التي قام بها كل من ماركوز الشـاب، وسارتر فيما بعد، للكتابات الأولى لماركس على ضـوء الفينومينـولوجيـا الهوسرلية، حيث سمحت لها بتجـديد نمـوذج الانتاج وتطـوير مفهوم الممارسـة، القوي بمضمونه المعيـاري، وذلك كله بدون استـدعاء مفهوم العقلنة»[2].

ويستنتج هابرماس أن هذين التقليدين لا يمكنهما أن يلتقيا إلا بتغيير البنية. وهذا ما حصل بـالفعل حين تم الانتقال من النشاط الانتاجي إلى النشـاط التواصلي إذ حصلت إعادة صياغة لمفهوم العالم المعيش اعتمادا على نظرية التواصل. . .

ويبدو أن مسألـة الحداثة عند هابرمـاس تتحدد انطلاقا من هـذين التيارين، أي التيار الذي يمثله لوكاتش والنظرية النقدية من جهة والتيار الذي مثله ماركوز الشاب حين كان متأثرا، بقوة، بـالفينومينولوجية الهوسرلية والهايدغرية وكـذلك بسارتر. على اعتبار أن هذين الموقفين مكناه من القيـام بتركيب جديد على صعيد نظرية الحداثـة استنادا إلى نظرية التواصل. فنظرية «النشاط التواصلي تقيم، بـالفعل، علاقة داخلية بين الممارسة الإبداعية (أو بـالأحرى الممارسـة) والعقلنـة. وتدرس المضمـرات العقـلانيـة التي تفترضها الممارسـة

(1) Ibid, P. 93.
(1) Ibid, P. 93.

التواصلية اليـومية وتسعف المضمون المعياري الملازم للنشاط الموجه نحـو التفاهم ليتوصل إلى مفهوم العقلنة التواصلية»[1].

ويضيف هابرماس أن ما دفعه إلى القيام بتغيير هذه البنية يتمثل في عجز الموقفين، معا «على إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع»[2].

إن هذه الإشارة التي يقـوم بها هابرماس تعتبر أساسية بـالنسبة لعملية البحث عن ملامح نظريـة للحداثة عنده. إذ أنه بتغيير السياق المفهـومي لكل من الإنتاج والعقلنة في علاقتهما بمسألة الممارسـة، وبالانتقال من مستوى النشاط الانتـاجي إلى النشاط التواصلي اعتمادا على نظرية التواصل، عمل هابرماس على إعادة بناء نظرية الفاعلية التواصلية التي تستهدف في الأساس إقامـة نظرية نقدية للمجتمع. غير أن هابرمـاس لا يتوقف عند هذا الحد، لأنه في كتابه «نظرية الفاعلية التواصليـة» حاول أن يعيد بناء نظرية العقلنة انطلاقا من ماكس فيبر وماركس، ونظرية التواصل إعتمادا على «هـربرت ميد» بالأساس ومفكرين آخرين. لكنه لكي يتسنى له صياغة ما أسماه بـ «المضمون المعياري للحداثة» كان عليه أن يُصفّي حسابه مع كثير من المواقف اللاعقلانيـة أو تلك التي وجهت انتقادا مبدئيا للعقل الغربي من منطلق فوضوي أو باسم إرادة للقوة والانفلات من هيمنة الحداثة.

ويرى هـابرمـاس أنه مع نيتشـه «يتخلى نقد الحداثـة، لأول مرة عن المحـافظة على مضمونه التحرري. والعقل المتمركز حول الذات يواجه، لأول مرة، الآخر المطلق للعقل، وبحجة الاعتراض على العقـل يستند نيتشه إلى تجارب الكشـف الذاتي المعيشية مـن طرف ذاتية غير متمـركزة ومتحررة من كل ضغوط الإدراك والنشـاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية»[3] إن الأمر يتعلق عنـد نيتشه بتمزق مبـدإ اكتساب التفـرد الذي يفتح المجال المؤدي إلى إمكانية الهروب من الحداثة.

وحين يقول نيتشه بهذا الهروب فهو ينطلق من زاويتين : الأولى تؤكد الاعتبار الجمالي للعالم الذي يخدم فلسفة إرادة القوة التي تنفلت من وهـم الإيمان بـالحقيقة؛ والزاوية الثانية تتمثل في كون نيتشه وجه نقدا لاذعا للميتافيزيقا، وأقام «ديونيسوس» الفيلسوف حين رأى في ذاته، أي نيتشه، آخرا تابعا ومُطّلعا على هذا الإله الفيلسوف. ونيتشه حين أدخل هذه الأبعاد إلى التفكير الفلسفي يكـون قد وضع الانفتاحات الأسـاسية لما يسميه هابـرماس بـ

(1) Ibid, P. 94.
(2) Ibid, P. 94.
(3) Ibib, P. 115.

«النقد النيتشوي للحداثة»[1] الذي أثر بشكل كبير في هايدغر، وكذلك في أغلب الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين. فالاعتبار الجمالي للعالم والنقد اللاذع للميتافيزيقا موقفان نيتشويان اثنان، عمل مجموعة من الفلاسفة على تطويرهما، منهم «الباحث المرتاب الذي يحاول الكشف عن انحراف إرادة القوة وتمرد قوى رد الفعل Réactives ونشأة العقل المتمركز حول الذات وذلك باستعمال مناهج الانتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، يجد في باطاي، لاكان وفوكو خلفاؤه وأتباعه، في حين أن النقد المطلع على أسرار الميتافيزيقا، والذي يطالب بمعرفة خاصة ويستعرض نشأة فلسفة الذات ابتداء من أصولها ما قبل السقراطية، يجد ورثته في هايدغر وديريدا»[2]. إن الأمر يتعلق عند هؤلاء الفلاسفة بخلخلة الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك النزعة المتمركزة حول العقل، وذلك للانفلات من هيمنة فلسفة الذات.

غير أن هابرماس نفسه، في سياق مشروعه الفلسفي، يريد الانتقال من «نظرية الوعي إلى نظرية التواصل»[3] مُعْلِنا أن ما يهمه هو دلالة نهاية فلسفة الذات بالنسبة لنظرية المجتمع وليست «الدلالة التي يتخذها تاريخ الفلسفة»[4]. بمعنى آخر أن هدف هابرماس يتمثل في إدخال نظرية للفاعلية التواصلية تبرز القواعد المعيارية للنظرية النقدية للمجتمع والتي تفرض مهام جديدة على التفكير الفلسفي المتفاعل مع عطاءات العلوم الانسانية. إن الأمر يتعلق بنظرية نقدية جديدة تستفيد من ثغرات النظرية النقدية الأولى ومن التراث الفلسفي الحديث لبلورة نظرية للعقلنة وللحداثة مستندة إلى عقل تواصلي يتغيى التفاهم بين الذوات وخلق مجال عمومي جديد متحرر من كل الضغوط.

من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أول نظر فلسفي في الحداثة مع هيغل، كما يرى هابرماس، إلى ديريدا الذي يُعَبِّر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحداثة التي تستلهم، بشكل من الأشكال، نمط السؤال النيتشوي، مرورا بماركس وفيبر وهايدغر ولوكاتش والنظرية النقدية وتالكوت بارسنز وبياجي وهربرت ميدودوركهايم.. الخ استنادا إلى كل هذا الرصيد الفلسفي والعلمي وانطلاقا من الرغبة في تحيين النظر الفلسفي داخل عالم تنتصر فيه الوضعية والذرائعية ويُلْغى فيه كل فكر نقدي. وفي ضوء المفارقات المتعددة لعمليات عقلنة المجتمع، أراد هابرماس إعادة بناء نظرية تتفاعل فيها العقلنة والتحديث والتواصل.

---

(1) Ibid, P. 118.
(2) Ibid, PP. 118-119.
(3) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit, t. 1, P. 9.
(4) Ibid, P. 400.

3 ـ عقلنة الحداثة وتحديث العقلنة

إن هابرماس، في كل كتاباته، يؤكد على أنه بالرغم مما يمكن توجيهه من نقد للحداثة وللعقلانية، وبالرغم من بعض النتائج التراجيدية التي ولدتها العقلانية التقنية، فإنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، التخلي عن العقل أو الدعوة إلى التخلص منه. إن العقل بحكم كونه «الموضوع الأساسي للفلسفة»[1] يُشكِّل في نفس الوقت، الاداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب. وإذا كانت الفلسفة، لا يمكنها اليوم أن تنتج معرفة كلية عن مجموع العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع، فإن ذلك يرجع إلى تطور العلوم التجريبية وإلى الوعي التأملي الذي يصاحب هذا التطور، بحيث يسمح هذا الوعي للفلسفة بالقيام برجوع نقدي إزاء أساليب تفكيرها والتساؤل عن القدرات التي يمكن تحقيقها في إطار الموافقات العلمية.

الفلسفة إذن، حقل فكري يتخذ من العقل وسيلة للتفكير في الأشياء والكلمات والزمن، وفي نفس الوقت لمحاكمة نتائج هذا التفكير، وذلك بدون ادعاء القدرة على تكوين فكر نسقي وكلي للمرحلة الحاضرة، و«سواء في المنطق أو في نظرية العلوم، في نظرية اللغة أو الدلالة، في الأخلاق أو نظرية الفعل بل وحتى في علم الجمال، أي حيث عملت الفلسفة المعاصرة على إقامة برهنة منسجمة حول الموضوعات الثابتة، فإنها وجهت، دائما، اهتمامها بالشروط الصورية لعقلنة فعل المعرفة، والتفاهم اللغوي والعملي بين الذوات: وهذه الشروط يمكن أن يوجه البحث عنها إما في الحياة اليومية وإما في التنظيم المنهجي للتجربة أو أيضا في الترتيب المنهجي للمناقشات»[2].

وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية للبرهنة تكتسي أهمية قصوى، لأن لها دور أساسي يتمثل في إعادة بناء الافتراضات والشروط التداولية الصورية لسلوك عقلاني واضح، وبالتالي تأسيس نظرية للعقلنة تعمل على الكشف عن العناصر الداخلية لتاريخ العلوم والتفسير المنهجي، في سياق التطورات الاجتماعية للتاريخ الواقعي للعلم كما تم التعبير عنه في تشكيلات خطابية مختلفة. و«ما ينطبق على تشكيلة العقلانية المعرفية المعقدة مثل العلم المعاصر يهم أيضا أشكال أخرى للفكر الموضوعي وتجسدات أخرى للعقلنة، سواء تعلق الأمر بالعقلنة المعرفية الأداتية أو الأخلاقية ـ العملية أو أيضا الجمالية

---

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", t. I, op. cit, P. 17.
(2) Ibid, P. 18.

ـ العَملية»[1]. ذلك أن المفاهيم الأساسية المستخدمة من طرف الأبحاث التجريبية من هذا النوع يجب أن تكون منسجمة بطريقة أو بأخرى مع عمليات إعادة البناء العقلانية للعلاقات المختلفة المنتجة للمعنى.

ويرى هابرماس أنه في إطار العلوم الاجتماعية فإن علم الاجتماع هو العلم الذي يمكن أن يرتبط أكثر في مفاهيمه الأساسية، بإشكالية العقلنة. فهذا العلم بالرغم من أنه تمَّ استبعاده من طرف اهتمامات تخصصية أخرى مثل الاقتصاد وعلم السياسة، فإنه يبقى العلم الأجذر على معالجة المشاكل التي تنجم عن الممارسة السياسية والاقتصادية.. فعلم الاجتماع بحكم أنه يبحث في موضوع التحولات التي تخلخل الاندماج الاجتماعي وتؤثر في مسار نظام الدولة الحديثة وفي الاقتصاد، يصبح في طليعة العلوم التي تهتم بمختلف مظاهر الأزمة التي تولدها عمليات التحديث والعقلنة بل «إن علم الاجتماع هو علم الأزمة بامتياز، علم يهتم بشكل جوهري، بتشكيلة الأنظمة الاجتماعية الحديثة، بالمظاهر المرتبطة بتفكك الأنظمة التقليدية»[2].

هكذا يحدد هابرماس موقع علم الاجتماع ودوره في مواكبة تحولات القيم والسلوكات والمؤسسات. وفي سياق البحث في المجموعة الاجتماعية وفي الثقافة وفي دراسة أنظمة السياسة والاقتصاد، لا يمكن القيام بفصل بين هذا البحث وبين المشاكل الخاصة بأسس العلوم الاجتماعية وببنية العالم المعيش. لذلك فإن هناك ارتباطا وثيقا بين علم الاجتماع وبين نظرية المجتمع، أي أن كل حديث عن العقلنة والتحديث يستدعي استحضار علم الاجتماع بوصفه علما ضروريا لمقاربة تحولات المؤسسات وتبدلات المعنى. ومن ثم، وعلى ما يبدو، فإن هذا التأكيد من طرف هابرماس، يفسر اهتمامه المبدئي بأكبر علماء الاجتماع الذين ساهموا في تأسيس نظريات اجتماعية تسعف على الإنصات إلى تحولات الحداثة ومفعولات العقلنة، وعلى رأسهم كارل ماركس، وماكس فيبر، وإيميل دوركهايم وتالكوت بارسونز. لذلك فإن القول بالعقلنة يستدعي الوقوف عند نمط التحديث. وتطبيق هذا التحديث يستوجب عقلنة التفكير في مفعولات التحديث وفي التحولات التي تحصل على صعيد الاقتصاد والاجتماع أو السياسة والأخلاق أو على مستوى الثقافة والذوق.. الخ ومن ثم فإن هابرماس يربط بين مفهومه للعقلنة وفهم العالم الحديث، أي أن نظرية العقلنة ونظرية المجتمع مرتبطتان باعتبار أن المفاهيم السوسيولوجية الموجهة للفعل والممارسة تسند نظرية العقلنة وتتفاعل معها.

(1) Ibid, P. 19.
(1) Ibid, P. 20.

إن المجهود النظري الذي يبذله هابرماس يصب في اتجاه إعادة بناء إشكالية العقلنة الاجتماعية والتحديث التي طرحها ماكس فيبر، وعملية البناء هذه تعتمد على ممارسة برهانية تعضد نظرية الفاعلية التواصلية.

ويجب أن نشير إلى أن هابرماس، منذ كتابه «التقنية والعلم كايديولوجيا»، أي منذ أن اتخذ من أعمال هربرت ماركوز مناسبة لاقتراح بعض عناصر مشروعه الفلسفي، وذريعة للابتعاد، قليلا، عن النظرية النقدية الأولى، منذ هذا الكتاب وهو منشغل بنظرية العقلنة عند فيبر، وذلك من منطلق أن ماكس فيبر لم يستطع القيام بتأطير نظري مقنع لعملية العقلنة في المجتمع الحديث. ولهذا السبب وجد نفسه مضطرا، كما يقول، «إلى اعادة صياغة المفهوم الفيبري في اطار نظام مختلف الاحالات للتمكن من مناقشة أساس النقد الذي يوجهه ماركوز لماكس فيبر وكذلك لأطروحته القائلة بالوظيفة المزدوجة للتقدم العلمي والتقني باعتباره قوة منتجة وايديولوجيا»[1] ذلك أن ماكس فيبر، بإدخاله لمفهوم العقلنة، حاول صياغة انعكاسات التقدم التقني والعلمي على المجال المؤسسي للمجتمعات التي انخرطت في مشروع التحديث. ومن أجل بناء نموذج مفهومي يمتلك كفاية تفسيرية للتحولات التي تُولِّدها عملية التحديث على صعيد المؤسسات وأنماط السلوك والعلاقات، حاول فيبر صياغة مجموعة ثنائيات لفهم مختلف التحولات التي تطرأ على المؤسسات من جراء ما يفعله فيها توسع الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني بالنسبة لغاية معينة، منها مثلا «وضع وتعاقد، جماعة ومجتمع، تضامن آلي وتضامن عضوي، جماعات صورية وجماعة لا صورية، علاقة أولية وعلاقات ثانوية، ثقافة وحضارة، سلطة تقليدية وسلطة بيروقراطية، تصورات قدسية وتصورات دنيوية مجتمع عسكري ومجتمع صناعي.. الخ كم من ثنائية مفهومية ومن محاولات لفهم تغيرات البنية التي تمس الاطار المؤسسي لمجتمع في صيرورة تحوله إلى مجتمع حديث»[2].

ولكي يتمكن هابرماس من إعادة صياغة ما يسميه فيبر بالعقلنة، فانه يقترح إطارا مفهوميا آخر ينطلق من تمييز أساسي بين العمل Travail والتفاعل Interaction، ويحدد العمل في اعتباره «نشاطا عقلانيا بالقياس إلى غاية وأقصد بذلك إما نشاطا أداتيا أو اختيارا عقلانيا أو أيضا تنسيقا بين الاثنين»[3] وذلك أن النشاط الأداتي يخضع لقواعد تقنية تستند إلى معرفة تجريبية بكل ما تفترض من قدرة على التنبؤ والرجوع إلى الوقائع القابلة

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, PP. 18-19.
(2) Ibid, PP. 19-20.
(3) Ibid, P. 21.

للملاحظة. أما أنماط السلوك المرتبطة بالاختيار العقلاني فإنها «تنتظم حسب استراتيجيات تعتمد على معرفة تحليلية. والاستراتيجيات تتضمن استنتاجات على أساس قواعد الأفضلية (أي أنظمة القيم) والمبادىء العامة»(1). ومن ثم فإن النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية Activité rationnelle par rapport à une fin يحقق الأهداف المحددة في الشروط المعطاة. غير أنه «في الوقت الذي يُستثمر فيه النشاط الأداتي الوسائل المناسبة أو غير المناسبة بالنسبة لمعايير المراقبة الناجعة من طرف الواقع، فإن النشاط الاستراتيجي لا يخضع إلا للتقويم الصائب لبدائل أنماط السلوك الممكنة، وذلك التقويم الذي ينتج، بشكل استثنائي، عن الاستنتاج المثبث بالرجوع إلى بعض القيم والمبادىء»(2).

أما النشاط التواصلي، فهابرماس يقصد به «ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع، ضرورة، للمعايير الجاري بها العمل، والتي تحدد انتظارات سلوكات متبادلة حيث يتعين، وجوبا، أن تكون مفهومة ومُعْترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل»(3) وتحصل تقوية هذه المعايير الاجتماعية من خلال مجموعة من الموافقات Sanctions تتخذ معناها داخل التواصل الذي يتأسس من خلال اللغة العادية. و«في الوقت الذي يرتبط فيه صدق القواعد التقنية والاستراتيجيات بصدق القضايا التجريبية أو التحليلية الحقيقية، فإن صدق المعايير الاجتماعية يتأسس على تفهّم النوايا بين الذوات وحده بحيث يكون مضمونا من خلال الاعتراف بالتزامات الجميع»(4).

وعلى أساس هذين النوعين من النشاط (الأداتي والتفاعلي) يمكننا، في نظر هابرماس، تمييز الأنظمة الاجتماعية والنظر إذا ما كانت يسيطر فيها النشاط بالقياس إلى غاية أو التفاعل. لأن الاطار المؤسسي لمجتمع ما يتمثل في مجموعة من القواعد والمعايير توجه التفاعلات المختلفة والمصاغة بواسطة اللغة. غير أنه توجد أنظمة فرعية، مثل الاقتصاد أو أجهزة دولة، تكون فيها مبادىء النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية هي التي تجد لنفسها أطرا مؤسسية ملائمة.

وفي هذا السياق لم يعمل هابرماس إلا على الاستفادة من نظرية فيبر بخصوص العقلنةوالتحديث، أو بالأحرى أن فيبر كان ينظر إلى التحديث باعتباره عملية عقلنة، أي عملية عقلنة تدريجية للمجتمع، وهذه العقلنة يجري تطبيقها اعتمادا على أنظمة نشاط

(1) Ibid, P. 21.
(2) Ibid, P. 22.
(3) Ibid, P. 22.
(4) Ibid, P. 22.

مضبـوطـة اجتماعيـا وعلى رأسها الاقتصـاد الحديث والبيروقـراطيـة الحديثـة . ثم إن هـذه الأنظمـة أو مجالات النشـاط المنظمـة اجتماعيا في الاقتصـاد والحقـوق والادارة تكـون محلا للـدمج المادي للعـامل التطبيقي للعقلنـة المؤسسة نظـريـا داخل أشكـال العلم الحديث والأخـلاق الفردانيـة . ومـاكس فيبر يرى بأن التـوسع التـدريجي لهذه المجالات أو أنظمـة النشاطات العقلانية في كلية المجتمع هو ما ينعته بالتحديث . باعتبار أن هذا التحديث له فعل يُولِّـد العقلنة ويخضع الممارسات والعـلاقات والمؤسسات الاجتماعية لمقـاييس العقلنة الصـوريـة الموجهـة أسـاسا إلى الفـاعليـة الاستراتيجيـة وإلى النجـاح التقني للمبـادرات الاقتصادية والسياسية .

ثم إن هـذا النمط من التطـور المرتبط بـالعقـلانية الغـربيـة ، وبها فقط ، يهدد ، لا محالـة ، المجالات التقليـدية للمجتمع حيث يعـاد إنتاج العقـائد وتصورات العـالم والقيم والمعايير التقليدية والرموز الدينيـة والثقافية . . الخ بمعنى آخر أن عملية التحديث المقترنة ضرورة بفعل العقلنة تـؤدي إلى استبعاد صيغـة القداسة عن التصـورات التقليديـة للعالم . وتقـوض الأسس الثقـافيـة لإجماع متكيء على سلطـة التقليـد . وضمن هـذه الشروط فإن إجماعا من نوع حديث ، حتى ولو تصورناه ممكنا ، لا يمكن بحال من الأحوال ، أن يتشكل اعتمادا على هوية ثقافية مشتركة معطاة هكذا بدون مناقشة .

ومعلـوم أن عمليـة التحديث ولـدت مـواقف انتقـاديـة عديـدة من طـرف بعض الفلاسفة . فالنظرية النقدية ، مثلا كانت تعتبر التحـديث بأنه «غائية بدون غاية للعقلانية الأداتيـة» (هوركهـايمـر) أو «الصيرورة اللاعقليـة للعقل» وبـ «نهايـة الفرد» (أدورنـو) أو بالتداخل العضوي بين التقنية والسيطرة ، باعتبار أن العقلانية تتضمن مشروعا لاستخدام الأشياء والنـاس في نفس الوقت (ماركـوز) . أما هـايدغر فقـد اعتبر، وكما سنرى ذلك فيما بعد ، بأن التقنية هي امتداد للميتافيزيقا وهي «إرادة الارادة» والتحكم الكلي في الموجود .

غير أنه بالرغم من هذه المواقف النقديـة وبالرغم من أن هابرماس استلهم كثيرا من قضاياه وأساليب تفكيره من النظرية النقدية ، فإنه ، مع ذلك ، يصر على الرجوع إلى ماكس فيبر، بل أكثر من ذلك فإنه يدعو إلى الـرجوع إلى كل من كانط وهيغل ، كما رأينا من قبل ، لتلمس مـلامح نظـريـة للحـداثة . كما يظهـر ذلك جليـا في كتـابـه «الخطـاب الفلسفي للحداثة» .

يرى ماكس فيبر بأن عالم الحداثة يتميـز بتكوين مجالات محددة للصلاحية ، متمايزة ومستقلة وهي : مجال الوقائع والموضوعية العلمية ، مجال المعايير والمشروعية القانونية ، مجال

القيم والدلالة الرمزية. ويلاحظ أحد الباحثين بأن التمييز الذي قام به فيبر لهذه المجالات من القيم، أي تمييز ما هو موضوعي في النظام العلمي، وما هو مشروع في النظام السياسي وما هو دال في النظام الرمزي يجعل من فيبر امتدادا، بشكل من الأشكال «لنظرة معينة للحداثة أسسها كانط (في بنائه للعقل الخاص) وبعد ذلك تم تأويلها بطريقة غير مباشرة، من طرف هيغل الشاب (في فلسفة الروح لايينا). وهنا نلاحظ تمييزه ثلاثة مجالات للصلاحية وللعقلنة : العلم، الأخلاق وعلم الجمال عند كانط، والعمل، التفاعل والتمثل عند هيغل الشاب»[1] وبمعنى آخر فإن المجالات الثلاثة التي نظّر لها الفلاسفة المثاليون في القرن الثامن عشر يمكن تأويلها بوصفها كوامن للعقل تحدد منطقا مستقلا للتطور الاجتماعي حسب وجهات ثلاث متميزة للتحديث. لذلك يعتبر ماكس فيبر أن «تطور العقلانية الاقتصادية متوقف، بصفة عامة، على التقنية وعلى الحق العقلانيين ويتوقف كذلك على القدرة والاستعدادات التي يملكها الانسان لاعتماد نماذج معينة للسلوك العقلاني العملي»[2].

وبدون أن نفصل أكثر في موقف فيبر من نمط الانتاج الرأسمالي وخصوصية الحضارة الغربية التي تمكنت، وحدها، من بناء عقلانية خلخلت قواعد التصورات التقليدية للعالم وأقامت مؤسسات حديثة، نود أن نشير إلى بعض أسس نظام العقلنة Rationalité الحديثة، وهي أسس تحيل إلى المجالات الثلاثة التي عمل فيبر على تمييزها باعتبارها مجالات مستقلة تنفرد بها الحداثة العقلانية.

هناك أولا، عالم «الموضوعية». هو أول، كما يشير إلى ذلك «جان مارك فيرى»، لأنه العلامة الأكثر بداهة للحداثة. وهذا المجال ينظر إليه بوصفه يقابل شكل العقلنة المفكر فيه استنادا إلى نموذج العلم الحديث. إنه «عالم حالات الأشياء المعطاة داخل الاطار المكاني ـ الزماني، ولا سيما باعتبارها أحداثا مادية قابلة للملاحظة وللقياس»[3]، أي أنه في الوقت الذي تؤول فيه حالات الأشياء من وجهة نظر ما هو كائن، فإننا نكون أمام ما يسمى بالوقائع، تقدم من صيغة أحكام للوجود، أو «ملفوظات إثباتية» مشفوعة بادعاء للحقيقة. وتكوين هذه الوقائع يفترض تركيبا موضوعيا يحدد علاقة معينة بين الذات والموضوع.

---

(1) Ferry (J-M) : "Consensus et modernisation", Revue, Esprit, N. 6, Mai 1985. P. 17.

(2) Weber (M) : "L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme", paris; Ed. Librairie Plon, 1964, P. 24.

(3) Ferry (J-M) : "Consensus et modernisation", op. cit, P. 17.

وبمجرد أن تتشكل هذه الوقائع في التجـربة وأن يتم مراقبتها داخل عملية تجريب علمي، يتعين البرهنة على هذه الوقائع ثم بعد الاعتراف بحقيقتها وبصلاحيتها تحتل موقعا داخل مجال للتأويل وللتفسير يتحدد بكونه مجالا للقوانين العلمية .

ثانيا، عالم «المشروعية» Légitimité وهو مجال ثان لأنـه يقابل شكل العقلنة التي لا يفكر فيها استنادا إلى نموذج العلم الحديث بل إلى نموذج الأخلاق الحديثة، ومن وجهة النظر الانطـولوجيـة فإن هذا المجال مـن الصلاحية يتحـدد بكونـه ينتمي إلى مجال «العالم المشروع» الذي تحركه المصالح أكثر مما تحدده وقائع عالم الأشياء .

وفي الوقت الذي يتم فيه تأويل المصالح، ليس من وجهة نظر ما هو كائن، بل من زاوية ما يجب أن يكون يصبح الأمر يتعلق بـ «حقوق» تُقَدَّم في شكل ملفوظات معيارية أو وصفية مسنـودة بادعـاء الدقة . إن تكـوين هذه الحقوق يفترض تـركيبا لا يحيل إلى عـلاقة الذات بالموضوع بل إلى علاقة بين مصلحـة الفرد ومصلحة المجتمع في كليته . بمعنى آخر أن مشكلة هذا المجال تطرح قضيـة توفيق بين الخاص والعام بهدف القيام بتركيب لا يرجع إلى الموضوعية وإنما إلى المشروعية، غير أن هذه التشكيلات الحقوقية طالما أنها مجرد ادعاءات فإنها تبقى إشكاليـة إلى أن يتم الاعتراف بها عموميـا باعتبـارها مقبولـة شرعية من النـاحية الاجتماعية . وهـذا يفترض البرهنة على ذلك عمـوميا . ومن ثـم فإن هذه الحقـوق المفترضة ذاتيا والمعترف بها من طرف مختلف الذوات يمكنهـا أن تحتل موقعا داخل مجال مستقل هو مجال المعايير التشريعية . .

أما المجـال الثالث فهو المتعلق بعالم الـدلالة Signification وهو عالم يكـون فيه «التحليل المنطقي صعبا للغـاية، لأن هذا الميـدان، بدون شك لا يطابق شكـلا للعقلنة، يكـون صعبـا كثيرا أو قليـلا كما هـو الشـأن في العلم الحديث أو في الأخـلاق الصـورية كذلك» (1) أي أن هـذا المجال يقـابل شكـلا للعقلنة منظـورا إليـه من زاوية نمـوذج علم الجمال . وما دامت لفظة «استيتيقا Esthétique تفيد من الناحية الاشتقـاقية، ما نشعر به ذاتيا . لذلك فـادعاء كونية ما وبالتـالي عقلنة ما للتجربة المعيشة، أي مـا تشعر به الذات بالنسبة لما هو كائن (المجال الأول) وبـالنسبة لما يجب أن يكون (المجال الثاني) يجب أن يتم توصيلها من خلال لغة . لذلك فإن العالم المناسب لهذا المجال هو «العالم الرمزي»، أي أن ما هو معطى فيـه لا يرجع إلى حالة الأشياء أو المصـالح وإنما إلى الانفعالات المحسوس بها

(1) Ibid, P. 18-19.

والتجارب المعيشة في هذا المجال يمكن تأويلها، ليس من زاوية ما هو كائن أو ما يجب أن يكون، وإنما من وجهة نظر ما له معنى بالنسبة للذات وللآخرين أي من وجهة ما هو دال. وفي هذه الحالة فإننا نتحدث عن «تركيب للتواصل». فالتجارب الحميمية يتعين التعبير عنها من منطلق أن هذا التعبير يجب أن يمثل ما تشعر به الذات، سواء إزاء ما هو كائن أو ما يجب أن يكون، وهذا التمثيل يجب، بدوره، أن يبلغ المضمون المُمَثَّل لدرجة يكون فيها سهل المنال لكل ذات، ثم يتعين على هذا التبليغ أو التوصيل أن يشكل موضوعا للتقييم الموضوعي الذي لا يصاغ اعتمادا على المقياس العلمي للحقيقة (الصواب) ولا على المقياس الأخلاقي للدقة (التوافق) وإنما استنادا إلى معايير جمالية للتعبير القابل للفهم، أي استنادا إلى معيار التمثيلية Représentativité (الدلالة). إن الأمر يتعلق، هنا، بالتعبير عن التجربة المعيشة الحميمية التي يعيشها الفرد في شكل تمثيل قابل للتوصيل ولتبليغ معنى. لذلك فإن «تركيب التواصل» في هذه الحالة، لا يحيل إلى علاقة بين الذات والموضوع أو إلى التوفيق بين الخاص والعام وإنما إلى العلاقة بين التجربة واللغة.

ويمكن تلخيص ما تقدم كالتالي: «هناك حالات الأشياء مؤولة من وجهة نظر ما هو كائن تأخذ موقعها داخل نظام القوانين العلمية باعتبارها وقائع؛ وهناك مصالح مؤولة من وجهة نظر ما يجب أن يكون، تأخذ لنفسها موقعا داخل نظام المعايير التشريعية باعتبارها حقوقا، ثم هناك، في الأخير تجارب مؤولة باعتبارها حقوقا، ثم هناك، في الأخير، تجارب مؤولة من وجهة نظر ما هو دال تأخذ لنفسها موقعا داخل نظام الأشكال الرمزية باعتبارها تمثلات»[1].

إن هذا التحليل المركز لنظام العقلنة يُظْهِر أننا نقبل أن لا نعتبر الواقعة حقا، أو العقل النظري عقلا عمليا، وبأن موضوعية القوانين العلمية ليست هي مشروعية المعايير التشريعية. أما المجال الرمزي فإنه يتميز ليس فقط عن مجال الموضوعية، أي مجال القوانين العلمية، وإنما يتميز كذلك عن مجال المشروعية الذي هو مجال المعايير التشريعية. فالمعايير ليست هي القيم، والمؤسسات ليست هي التمثلات، وجوهر ما هو سياسي ليس هو الرمزي. وانطلاقا من كل هذا فإن العقلانية ليست مختلفة فقط بل إن عملية العقلنة منظور إليها باعتبارها مبدأ للتحديث لا تتم بنفس الشكل وفي المجالات المختلفة.

(1) Ibid, PP. 19-20.

هذه، بشكل عـام ومركز، المجـالات الثلاث التي تتحقق فيها عمليـة التحديث، على أساس أن لكل مجال مُقَـوِّماته ومنطقه واستقـلاله، فضلا عن أن هـذه العملية لا تتم بشكل مماثل في المجالات الثلاثة.

وحينما يتعرض هابرماس لماكس فيبر، فإنه دائما يقوم بذلك من منطلق اعتباره «ترك أثرا في شكل شـذرات» وبأنه لهذا السبب «من الممكن إعـادة بناء مشروعـه في مجمله بتتبع سياق نظريته في العقلنة»[1] ومن ثم فماكس فيبر يسمى عملية عقلنة «كل تعبير عن معرفة تجريبية وعن القـدرة على التنبؤ والتحكم الأداتي والتنظيمي في العمليات التجـريبية، ومع العلم الحديث أصبحت عمليات التعلم من النوع التأملي يمكنهـا أن تندمج في مؤسسات داخل المبادرة العلمية»[2]. ويلاحظ هابرمـاس أن فيبر يفهم العلم الحديث بوصفه القدرة التي تـدير قـدر المجتمع المعقلن من منطلق تمييـزه بين التحكم النظـري والتحكم العملي للواقع في عملية العقلنة يـركز على ما هو عملي أي على العقلانية العملية بـوصفها مجموعة من المعايير التي اعتمادا عليهـا يقوم الناس بالتحكم في بيئتهم، و«مفهـوم النشاط العقلاني بالقياس إلى غـاية هو مفتاح المفهوم المعقد للعقلنـة منظورا إليها، أولا وقبل كل شيء، من خلال جوانبها العملية»[3].

إن مشروع هابرمـاس المتعلق بالحداثة وبالتـواصل ينطلق، كما أشرنا إلى ذلك، من إعـادة بناء لمفهـوم عملية العقلنـة Rationalisation الاجتماعيــة في المجتمـع الحديث. وإعادة البناء هذه استلزمت نقد أسس النظرية الفيبرية للعمل، لا سيما وأن فيبر يؤكد على الجانب العملي في العقلنـة، وفرضت بـالتالي، على هـابرمـاس الانتقال من بنيـة الفاعليـة الغائية إلى بنية الفاعلية التواصلية.

فعملية العقلنـة الاجتماعية، في نظـر هابـرماس، لا تعنـى ذيوع النشـاط العقلاني بالقيـاس إلى غاية، وتغيير مجالات النشـاط التواصلي إلى أنظمة فرعيـة للانشطة العقـلانية بالقياس إلى غايـة. لأن ما هو أساسي هو إمكان العقلنـة الملازم لأساس صدق الخطاب. هكـذا فإن فيبر مثـلا ينظـر إلى عملية «الانتقـال إلى الحديث كفعل تمايـز لمجـالات القيم وبنيات الوعي التي يتيح إمكانية تغيير نقدي للمعـرفة التقليدية حسب ادعاءات للصدق خاصة في كل مرة»[4]. ثم إن إلحاحه المبدئي على النشاط العقلاني بالقياس إلى هدف يطرح

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationel", t. 1, op. cit, P. 159.
(2) Ibid, P. 173.
(3) Ibid, PP. 182-183.
(4) Habermas (J) : "Théorie de..........." t2, op. cit, P. 361.

مشكلة أساسية، ذلك أنه بالنسبة لهابرماس، إذا أردنا دراسة المظاهر المرضية للمجتمع الحديث فإنه يتعين امتلاك مفهوم أكثر تعقيدا يساعد على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم، كما وصل إليها الغرب، على عملية تحديث للمجتمع. ومن هنا يمكن تحليل أنظمة الممارسة في امتداداتها وتوسعها، وليس فقط من الزاوية المحدودة للمستوى المعرفي الآداتي بل بادخال أبعاد عملية ـ أخلاقية وجمالية ـ تعبيرية.

وبعد دراسة مُعَمَّقة للمجهود النظري الفيبري المتعلق بتحولات الحداثة ومفعولات العقلنة، لا سيما على صعيد خلخلة البنيات التقليدية للمجتمع واستبعاد التصورات الميتافيزيقية والدينية من مؤسسات الدولة الحديثة. بعد ذلك يتساءل هابرماس: «لماذا تعمل العلوم الحديثة في خدمتها للتقدم التقني على تشجيع النمو الرأسمالي والادارة العقلانية، وليس على فهم الذات وفهم عالم المواطنين الذين يتواصلون فيما بينهم؟ ثم لماذا تضعف المضامين المتفجرة للحداثة الثقافية؟»[1] ويلاحظ هابرماس أن فيبر أمام هذا النوع من الأسئلة، يلتجيء فقط إلى الحديث عن مقاومة مجالات القيم الثقافية لأشكال التنظيم الجديدة. ولكنه لا يقدم أي تفسير مقنع حول تبنيه للأسباب التي تجعل عملية التحديث خاضعة لنموذج إنتقائي يلغي مظهرين أساسيين اثنين: «تطور مؤسسات الحرية التي تحمي مجالات الممارسة، المُبَنْيَنَة من خلال التواصل في المجال الخاص والمجال العمومي، لدينامية التشيؤ الملازم لأنظمة الفعل الاقتصادية والادارية من جهة، والتأثير الانعكاسي للثقافة الحديثة على الممارسة اليومية التابعة للتقاليد المنتجة للمعنى من جهة ثانية»[2].

وللإحاطة بمختلف التحولات التي أنجزتها الحداثة الغربية في مجالات القيم الثقافية والأخلاقية والفنية وفي مجالات العلوم، عمل هابرماس على محاولة تحديد الدلالات المختلفة التي تتخذها عملية العقلنة. فبالنسبة له، في كل مرة يستعمل فيها تعبير «عقلاني» فإنه يتعين افتراض أن هناك علاقة وثيقة بين العقلنة والمعرفة. على أساس أن هذه المعرفة لها بنية قضوية أي أن آراءنا تصاغ في شكل ملفوظات. أكثر من هذا إنه يعتبر أن مفهوم المعرفة نفسه لا يحتاج إلى توضيح أكبر «لأن العقلنة لا تهتم كثيرا بالمعرفة وبإنتاج المعارف بقدر ما تهتم بالطريقة التي تعمل الذوات القادرة على الكلام والفعل على تطبيق هذه المعارف»[3].

(1) Ibid, P. 361.
(2) Ibid, P. 361.
(3) Habermas (J) : "Théorie de..........", tl, op. cit, P. 24.

ومن تم فإنه يمكن أن ننعت أشخاصا بأنهم عقلانيون، قليلا أو كثيرا، إذا امتلكوا معرفة ما وتعابير رمزية لغوية أو غير لغوية، تواصلية أو غير تواصلية، تدمج معرفة ما»[1].

ويلاحظ هابرماس أنه إذا انطلقنا من التطبيق غير التواصلي لمعرفة قضوية معينة داخل ممارسات موجهة نحو هدف فاننا، في هذه الحالة، نعطي الامتياز لمفهوم العقلنة المعرفية الأداتية، ذلك المفهوم الذي أثر، بشكل كبير، في عملية فهم مظاهر الحداثة، وذلك من خلال النزعة التجريبية. على اعتبار أن هذا المفهوم يتضمن دلالات متعلقة بنوع من تأكيد للذات يمكن أن يتوج بنجاح معين. لأن ما يسعف على هذا التأكيد الذاتي، هو القدرة على امتلاك معرفة تساعد على التحكم في البيئة المحيطة، وعلى العكس من ذلك إذا ما انطلقنا من التطبيق التواصلي لمعرفة قضوية داخل أفعال الكلام، فإننا نقرر، عفويا، لصالح مفهوم أكثر شمولا للعقلنة يرتبط بتصورات قديمة للعقل. «إن مفهوم العقلنة التواصلية يتضمن دلالات تحيل، في النهاية، إلى التجربة المركزية لهذه القوة السلمية للخطاب البرهاني التي تساعد على تحقيق الاتفاق وخلق الاجماع»[2]. إذ أنه في سياق الخطاب البرهاني يتغلب مختلف المشاركين على الصفة الذاتية الأصلية لتصوراتهم ويطمئنون على وحدة العالم الموضوعي وعلى التداخل بين الذوات لسياقهم الحياتي في نفس الآن، وذلك بفضل وحدة القناعات المبررة عقلانيا. من ثم فإن «تأكيدا ما لا يمكن نعته بالعقلاني إلا إذا استجاب المتحدث للشروط الضرورية للوصول إلى الهدف الكلامي المتمثل في الاتفاق حول شيء ما في العالم مع مشارك آخر في التواصل، على الأقل»[3] في حين أن الفعل الموجه في اتجاه هدف معين لا يمكن أن ننعته بالعقلاني إلا إذا استجاب الفاعل للشروط الضرورية من أجل تحقيق نية التدخل في العالم بنجاح.

هناك اذن مستويان لتحليل العقلنة والتي يمكن أن تطبق على مفاهيم المعرفة القضوية والعالم الموضوعي. ويكمن الاختلاف بين هذين المستويين في «نمط تطبيق المعرفة القضوية» [4] وتطبيق هذه المعرفة يمكن أن ينظر إليه من زاويتين اثنتين: إما من زاوية الاستخدام الآداتي وإما من زاوية الإتفاق التواصلي.

(1) Ibid, P. 24.
(2) Ibid, PP. 26-27.
(3) Ibid, P. 27.
(3) Ibid, P. 27.

وبالـرغم من تأكيد هـابرماس على مسألـة الاجماع فإن عقلانيـة الناس لا تتمثل في الوصـول إلى هذه النتيجة أو القيام بممارسـات فعالة . صحيح أن هذه الشروط مطلـوبة في كل سلـوك عقـلاني ولكنهـا ليست كـافيــة ، ومن تم يسمى «عقـلانيـون» ، الأشخـاص القادرين على الكلام والفعل والـذين يتوهمون أقل ما يمكن حول الوقائع وعـلاقة الوسائل بالغايـات . ولكن هناك نماذج أخرى من التعبير التي يمكن التدليـل على وجودها بحجج عديـدة ، بدون أن تكون هـذه التعابير مرتبطـة بادعاءات الحقيقـة أو النجاح ، ومن يحمل تأكيدا معينـا يستطيع تأسيسه في مـواجهة ناقـد ما بالاشـارة إلى التوضيحات المنـاسبة لهذا التأكيـد ، ولا يمكن اعتبار الحامل لهذا التأكيـد لـوحده عقـلانيا في سيـاقات التـواصل . ولذلك نسمي ، كـذلك ، عقلانيا من يتبع معيارا مـوجودا ويستطيع تبرير فعله تجاه نـاقد معين ، وذلك بتفسير وضع معطى بالقيـاس إلى الانتظارات الشرعيـة للسلوك . ثم نسمي أيضا ، عقلانيـا من يعبر بصدق ، عن أمنية أو عاطفة أو حالـة شعورية أو كشف عن سر أو اعتراف بفعل . . الخ ويتمكن ، بـذلك من خلق يقين لـدى النـاقـد يتعلق بتجـربتـه الحميمية التي عمل على الكشف عنها ، وذلك بالانسجـام مع الانعكاسات العملية التي يستخلص من أجل سلوكه»[1].

ويرى هـابرماس أن أفعـال اللغة التقريـرية التي تعمل ، بطريقـة أو بأخرى ، على رصد الأشياء ، والممارسـات المنظمة من خلال معايير ، والأشكـال التي تسلكها الذات من أجل تقديم تعـابيرها ، كل ذلك مجموعـة من الصيغ والتعبيرات المحملة بالمعنى ، مفهـومة داخل سياقهـا المحدد والمرتبطة بـادعاءات للصدق قابلـة للنقد وللمحاكمـة . لذلك فإن هابرماس يحيـل هذه التعبيرات والصيغ الى مرجعيتها المعيارية أو إلى التجـربة المعيشة أكثر مما يربطها بـوقائع ملموسة ، «لأن ما يُكوِّن عقلانيتها هـو إمكان اعتراف الذوات فيما بينها بالادعـاء النقدي للصدق . ولكن المعرفـة التي تتجسد في أفعال منظمة من خـلال معايير وكذا في التجليات التعبيرية لا تحيل إلى وجود حالات الأشياء إنما ، فقط ، إلى قيمة ما يجب أن تكون عليه المعايير ، وإلى مظاهر التجارب الذاتية ، المعيشة»[2]وبهذه التعبيرات لا يمكن للمتكلم أن يرجع إلى شيء بعينه في العالم الموضـوعي ، ولكنه يمكنه أن يستند ، فقط ، على العـالم الاجتماعي المشترك أو على العالم الـذاتي الخاص بكل واحـد . على الا يعني ذلك أن ليس هنـاك أفعالا تواصليـة أخرى لها عـلاقة مختلفـة بالعـالم تعتمد على ادعـاءات أخرى للصدق غير التعبيرات التقريرية .

(1) Ibid, PP. 31-32.
(2) Ibid, P. 32.

هناك إذن ادعـاءات مختلفة للصـدق تربط علاقـات مختلفة مع أشيـاء الواقع ومع المعايير بهدف خلق أنماط متنـوعة للتواصل. غير أن اختلاف هـذه الادعاءات للصدق لا يجعل عمليـة التواصل تضطـرب بقدر ما يكمـل هذه الادعـاءات. فالأفعال المنظمـة من خلال المعايير والأشكال التعبيرية للتقديم الـذاتي والتعبيرات التقويمية تكمل أفعال اللغة التقريرية داخل الممارسة التـواصلية، وذلك من أجل اكتساب أو الحفاظ أو تجديد الإجماع في العالم المعيش، باعتبار أن الإجماع يعتمد على الاعتراف بـادعاءات الصدق القابلة للنقد بين مختلف الذوات. ومن ثم فإن العقلنـة المُتَضَمَّنة في هذه الممارسة تظهـر في الواقع نتيجة اتفاق مُحَصَّل عليـه وبطريقـة تواصليـة واعتمادا على حجج. لذا فإن عقلنـة من يشارك في هـذه الممارسة التـواصليـة تقاس بـالاستطـاعة التي يحوزونها، في سيـاق ظـروف مناسبـة، لتأسيس تعبيراتهم والـدفاع عنهـا. فالعقلنـة «الملازمة للممارسـة التواصليـة اليوميـة تحيل كذلكَ إلى ممارسة البرهنة باعتبارها دليلا مـرجعيا يسعف، عند الاقتضاء، متابعة الفاعلية التواصلية بوسائل أخرى»[1].

بمعنى آخر أن الفعل العقلاني من خلال اللغـة والتعبيرات وادعاءات الصلاحية، سواء في عـلاقتها بالأشيـاء أو بالمعايير يحتـاج دوما، إلى عملية بـرهانية لإسنـاده وإبرازه، داخل التواصل، كفعل قـادر على الدفاع عن ادعاءاتـه والجواب على مختلف أشكال النقد التي من المحتمل أن توجه إليه.

ويحدد هابرماس البرهنة باعتبارها «نوعا من الخطاب حيث تعمل الأطراف المشاركة فيه على صياغة ادعاءات الصلاحية التي تكـون موضوع خلافات وتحاول أي هذه الأطراف قبـولها أو نقـدهـا بواسطـة بـراهين. والبرهـان يتضمن حججـا مـرتبطـة، بشكل منظم، بادعاءات صلاحية التعبيرات الاشكالية، ومن تم فـان قوة برهان ما تقاس، داخل سياق محدد، بصحة الحجج، وهذه الصحـة تظهر، من بين ما تظهر فيـه، في قدرة تعبير ما على إقناع المشاركين في المناقشة أو التحفيز على قبول ادعاء معين للصلاحية»[2].

واعتمادا على شرعية الحجج أو صحتها يمكننا أن نحكم على عقلنة ذات قادرة على الكلام وعلى الفعل انطلاقا من الطريقة التي تسلكها في وضع حـالة معطاة باعتبارها طرفا مشاركـا في البرهنة. وكل فرد يشـارك في عملية بـرهنة ما إمـا أنه يظهر عقلنـة أو لا عقلنة حسب الأسلـوب أو الطريقـة التي يعالج بها الحجج التي تقـدم له لتبنِّي أو رفض ادعـاء

(1) Ibid, P. 34.
(2) Ibid, P. 34.

معين، ثم أيضا بالطريقة التي يصوغ بها أجوبته. وبحكم أن التعبيرات العقلانية المستعملة قابلة للنقد، فانها أيضا قابلة لأن تعدل وتطور وتصحح المحاولات الخاطئة في حالة ما إذا تمكّنا من وضع اليد على هذه الأخطاء. ولذلك يرى هابرماس أن مفهوم التأسيس العقلاني مرتبط، بشكل كبير، بمفهوم التعلم، فهو يسمي «عقلانيا ذلك الشخص الذي يمكنه، في المجال المعرفي الآداتي، التعبير عن الآراء المؤسسة ويتدخل بفعالية. ولكن هذه العقلنة تبقى محتملة إذا لم تكن متصلة بالقدرة على التعلم بالاستفادة من الأخطاء المرتكبة وتفنيد الافتراضات وفشل بعض التدخلات»[1].

ومن الوجهة الفلسفية لا يكون الأمر مُكْتَسَبا ومفروغا منه، بمجرد الاستطاعة على تأسيس ادعاءات الصدق بطريقة خطابية قياسا على ادعاءات الحقيقة، باعتبار أن ادعاءات الصدق مرتبطة بمعايير الفعل، وعليها تعتمد توجيهات ومبادىء الواجب. ولكنه على صعيد الحياة اليومية، فإنه لا أحد ينخرط في عمليات برهنة أخلاقية بدون أن ينطلق من افتراض أنه من الممكن، بصورة مبدئية، الوصول إلى إجماع مؤسسي عقلاني بين الناس المعنيين.

إن هذه الشروط التي يفترضها هابرماس بالنسبة للسلوك العقلاني لا تقتصر، فقط، على المستوى المعرفي الأداتي، بل أيضا تهم المجال الأخلاقي العملي وكذلك التعبيرات التقويمية. ويسمى «عقلانيا الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء القيم الموحدة والجاري بها العمل من الناحية الثقافية. ولكن يمكن أن نقوم بذلك أكثر إذا ما تمكّن هذا الشخص من تبنّي موقف تأملي إزاء القيم النموذجية نفسها التي تؤول الحاجات»[2] ومن تم، وبخلاف معايير الفعل والممارسة، فان القيم الثقافية لا تتضمن ادعاءا للكونية يمكن أن تقوم مجموعة من الأشخاص بوصف مصلحة مشتركة يجوز أن تتحول إلى معيار ولكن أن يتشكل اعتراف بين الذوات حول قيم ثقافية لها أبعاد كونية، فإن هذه الحالة ليست ممكنة دائما، فضلا عن أن عمليات البرهنة التي تستخدم لتبرير القيم النموذجية لا تستجيب لشروط الخطاب بالضرورة لأنها تنتمي أكثر إلى مجال «النقد الجمالي».

نفس الأمر ينطبق، تقريبا، على بعض الحالات النفسية العلاجية حيث يتمثل تخصصها في تمرين المُحَلِّل على اتخاذ موقف انعكاسي إزاء تجلياته التعبيرية. ومن ثم نسمي «عقلانيا، سلوك شخص على استعداد، وفي مستوى التحرر من أوهامه : يتعلق الأمر،

---

(1) Ibid, P. 35.
(2) Ibid, P. 36.

هنا في الـواقع بأوهـام لا تعتمد على الخطأ (في مـوضوع الوقـائع) ولكن على الوهـم الذاتي Auto-illusion (في موضـوع التجارب الخاصـة المعيشة)»[1]. باعتبار أن هنـاك أوضاعا مختلفة يعمل فيهـا المرء على إخفاء نواياه الحقيقيـة أو على إسقاط من يدخل معـه في عملية تفاعل وفي وهـم أن ما يدعيـه هو حقيقـة تجربته المعيشـة. وفي هذه الحالـة فانـه في سياق تواصل يستهدف التفاهم بين الذوات، فإن المظاهر التعبيرية يمكن قياسها حسب دقتها. لأن من يوهم ذاته فـانه، في واقع الأمر، يتصرف بطريقة لا عقـلانية، ولكن لا ينطبق هذا على المرء الـذي هو على استعـداد لتقبل تفسيرات عن لا عقـلانيته. لأنـه لا يمتلك فقط عقلنة ذات تفعل بذكاء وعقلانية بالقياس إلى غاية، أو عقلنة ذات متفتحة اخلاقيا وقادرة على الاشتغال عمليا، أو تستطيع، كـذلك، القيام بفعل التقويم بحساسيـة معينة وتقدر على التلقي على الصعيد الجمالي. بل إنها، بالاضافة إلى كل ذلك، لها القوة على أن ترجع، بطريقة انعكاسية، إلى ذاتيتها الخاصة، وأن تكشف عن حـدودها اللاعقلانية التي تؤثر، منهجيا، على تعبيراتها المعرفية والعملية والأخلاقية والجمالية *.

لذلك يسمي هـابرماس «نقدا عـلاجيا ذلك الشكل من البرهنة الذي يسـاعد على تفسير الأوهام الذاتية المُنَظَّمة»[2].

ويخلص هـابرمـاس إلى القـول بأنه يمكن أن نسمـي «ذلك الشخص الذي يظهـر استعـدادا على التفـاهـم بين الـذوات، يعبر عن ردود إزاء اضطـرابـات التـواصل وذلك بالتفكير في القواعد اللغـوية، بأنه عقلاني. وما هو موضوع محل سـؤال هنا، هو من جهة مراقبة قابلية الفهم أو التكوين الجيد للتعبيرات الرمزية، اذ يتعلق الأمر بمعرفة إلى أي حد تم إنتاج التعبيرات الـرمزيـة وفق القواعد، وهل تتطـابق، بتعبير آخر، مع النظـام المقابل لقواعـد الانتاج، والبحث اللسـاني يمكن أن يشكل نموذجـا هنا. ومـا هو مـوضوع محل سـؤال من جهة ثـانيـة، هو تفسير دلالـة التعبيرات المنتجـة. وهنـا تقترح ممارسـة المترجم نموذجـا مناسبا ضمن مهمة التأويـل، اذ أن من يستعمل وسائله الخاصة للتعبير الـرمزي بطريقة وثـوقية يتصرف بطريقة لا عقـلانية»[3]. فالخطـاب التأويلي يمثل شكـلا للبرهنة حيث الطابع المفهوم أو الصحيح، نحـويا، للتعبيرات الرمزية، ليس مفترضـا أو مطعونا فيه بسذاجة وإنما، على العكس من ذلك، يصاغ بـوصفه ادعاءا مجادلا فيه. ولذلك يعتبر

---

(1) Ibid, P. 37.

*من الواضح، هنا، أن الأمر يتعلق بعملية تأمل ـ ذاتي لا شك أن التحليل النفسي يساعد على الكشف عن آلياته.

(2) Ibid, P. 38.

(3) Ibid, P. 38.

هابرماس أن العقلنة يمكن فهمها باعتبارها «استعدادا خاصا لدى ذوات قادرة على الكلام والفعل. إنها تترجم في أنماط سلوك حين تظهر الحجج الجيدة في كل مرة. وهذا يعني أن التعبيرات العقلانية قابلة لأن تكون محل تقويم موضوعي»[1].

نلاحظ مما سبق أن هابرماس يتناول العقلنة كإجراء عقلي يتحدد في علاقته مع اللغة ومع السياقات المعرفية ــ الأداتية ومع مختلف أشكال التعبيرات الرمزية، كما أنه يؤطرها ضمن درجة صياغتها لادعاءات الصلاحية والاقتراب من الحقيقة ودور الوهم الذاتي في اضطراب العملية التواصلية وفي مسار التفاهم بين الذوات. غير أن هابرماس، في هذا المستوى من التحليل، يدخل مفهوم العقلنة لتوضيح شروط العقلنة لتعبيرات أو لذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل، مع وعيه التام بأن هذا المفهوم لا تنطبق على المقاربة السوسيولوجية، تلك المقاربة التي سيوظفها حين يحاول صياغة مفهوم ما أسماه بـ «العقلانية التواصلية»*.

ويرى هابرماس أنه لكي نحيط بمفهوم العقلنة لا بد من إبراز أهمية ما يسمى بـ «سابق الفهم» Précompréhension الذي يوجد متجذرا في المواقف الحديثة للوعي. بمعنى آخر أن هناك افتراضا ساذجا يقضي بأن الفهم الحديث للعالم يتم التعبير عنه بواسطة وعي ينتمي إلى العالم المعيش المعقلن ويجعل من السلوك العقلاني للحياة مبدءا ممكنا. وهكذا نربط، ضمنيا، الفهم الغربي للعالم بنوع من ادعاء الكونية. في حين، كما يعتبر هابرماس، أنه لكي ننظر أين يتمثل هذا الادعاء للكونية يجب القيام بمقارنة بين الفهم الحديث للعالم والفهم الأسطوري له. «فالأساطير داخل المجتمعات القديمة تشكل أمثلة جيدة على الوظيفة التوحيدية التي تقوم بها التصورات للعالم».

«وفي نفس الوقت، وفي داخل التقاليد الثقافية التي يمكننا الوصول إليها، فإن هذه الأساطير تشكل التضاد الأكثر حدة مع فهم العالم الذي يسيطر على المجتمعات الحديثة.. وبالقياس إلى الشروط، التي أتينا على ذكرها، والتي يتعين توفرها في سلوك عقلاني للحياة، فإن هذه الأساطير تكون نقيض الموضوع Antithèse للفهم الحديث للعالم. ولهذا السبب وفي مرآة الفكر الأسطوري، يجب علينا أن نبين الافتراضات المسبقة للفكر الحديث والتي لم يتم صياغتها موضوعيا بعد»[2].

---

(1) Ibid, P. 38.

* وهذا ما سنعرض له في الفصل الثاني

(2) Ibid, P. 60.

وقد عمل هابرماس، وبشكل مُطوّل، على تحديد خصائص الفكر الأسطوري وما يشكل أسس التصورات التقليدية للعالم ودورها في خلق تنظيم تواصلي داخل المجتمعات التقليدية، والملاحظ أنه قام بذلك اعتمادا على الانفتاحات النظرية والتحليلات التي قام بها ماكس فيبر لهذه التصورات. ففي نظر هابرماس لا يمكن فهم العالم الحديث بدون الاحاطة بالتعبيرات الرمزية للفعل الاسطوري والديني والميتافيزيقي. فالحداثة هي، في عمقها، نتيجة لتجزىء وتشظية «للعقل الجوهري»، ولأنها يمكن بل ويجب أن ننظر إليها باعتبارها مشروعا غير مكتمل، فإنه يتعين عقلنة هذه الحداثة وتحديث عقلانيتها لغويا واجتماعيا وسياسيا، بل على صعيد كل مجالات القيم التي عمل العقل الحديث على بلورة منطقها ومعاييرها.

وقد أشرنا في بداية حديثنا عن العلاقة بين التحديث والعقلنة أن هابرماس يركز، بشكل واضح، على دور علم الاجتماع في نظرية العقلنة. ومع أننا لاحظنا أنه يعطي أهمية خاصة للغة في صياغة نظرية العقلنة في علاقتها بالخطاب، بالحقيقة وبعمليات البرهنة، فإنه يعتبر أن هذا المجهود لن يكتمل إلا بإدخال الأبعاد الاجتماعية والثقافية لبناء «عقلانية تواصلية». وهو من أجل ذلك يعمل على الاجابة على سؤال واضح هو : «كيف يمكن تصور عمليات التحديث في أفق عمليات العقلنة ؟»

وللجواب على هذا السؤال ـ الذي يبدو أنه يشكل السؤال المحرك لمشروعه في الحداثة ـ اختط هابرماس لنفسه مسالك نظرية ثلاثة : أولها معالجة مفهوم النشاط التواصلي من خلال التداوليات الصورية، أي محاولة الربط بين علم الدلالة الصوري ونظرية أفعال اللغة لإعادة بناء عقلاني للقواعد العامة والافتراضات الصورية للممارسات الموجهة للتفاهم بين الذوات. أما المسلك الثاني فيتمثل في تقدير القيمة الاستعمالية التجريبية لمسلمات التداوليات الصورية، وذلك على صعيد تفسير النماذج المرضية والمُربكة للتواصل، وتطور أسس أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية وتطور القدرات على الفعل، في حين أن المسلك الثالث فإنه على ما يبدو، أهم محطة في تفكير هابرماس، ويتجلى في نقد وتقويم النظريات السوسيولوجية لإقامة نظرية للعقلنة الاجتماعية. وهو في هذا الجهد يعيد النظر في مجموعة من الاستراتيجيات المفهومية وفي فرضيات وعمليات البرهنة التي اقترحها كل من «ماكس فيبر» و«تالكوت بارسونز» وذلك بهدف إبراز المشاكل لايجاد الحل «الذي يمكن أن يساعد نظرية للعقلنة مطورة اعتمادا على مفاهيم أساسية للنشاط

التواصلي»[1] وليس أي شكل من التواصل، لأنه يتبنى الشكل الحديث للتفاهم بين الذوات.

ومن أجل الكشف عن انعكاسات فعل العقلنة على مجالات العمل والبنيات الرمزية للعالم المعيش يلاحظ هابرماس، استنادا إلى نظرية فيبر في العقلنة، أن مجالات العمل المُنَظَّمة بشكل صوري يمكنها أن تنفصل عن سياقات العالم المعيش، فقط، حين تتمايز البنيات الرمزية عن العالم المعيش بما فيه الكفاية. وأن التكوين التشريعي للعلاقات الاجتماعية يتطلب قيما معمقة على مستوى عال، وتباعدا قويا للفعل الاجتماعي بالنسبة للسياقات المعيارية ولتقسيم الحياة الاخلاقية العينية إلى سلوكية وشرعية. لذلك على العالم المعيش أن يعرف عملية عقلنة على صعيد ميادين الفعل المحايدة حتى تتمكن الأخلاق من التنظيم بطريقة مشروعة بفضل الأسلوب الصوري في تعيين وتأسيس المعايير. كما يجب على التقليد الثقافي أن يبلغ درجة من التمييع لكي تتمكن الأنظمة الاجتماعية المشروعة من الاستغناء عن القواعد الدوغمائية المُسَطَّرة من طرف التقليد. ويستلزم على الأشخاص أن يتمكنوا من التدخل، بطريقة مستقلة، في إطار مجال الاحتمال الذي تمثله ميادين العمل المنظمة بصورة مجردة وكونية وأن يتمكنوا من الانتقال إلى سياقات للعمل محددة أخلاقيا وموجهة نحو التفاهم بين الذوات داخل مجالات عملية منظمة من خلال القانون، ولكن دون أن يعرضوا هويتهم للخطر.

4. المضمون المعياري للحداثة

إن ماكس فيبر أدخل مفهوم العقلنة لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، وشكل التبادل داخل المجتمع البورجوازي سواء على صعيد القانون الخاص أو على مستوى تنظيم المؤسسات الادارية والاجتماعية. ومن ثم فعملية العقلنة تشير، بالدرجة الأولى عند فيبر، إلى امتداد ميادين وأصعدة المجتمع التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني، إضافة إلى عملية تصنيع العمل الاجتماعي حيث تتغلغل مقاييس واعتبارات النشاط الأداتي داخل مجالات أخرى للوجود الاجتماعي قبل تحضير وتمدين نمط الحياة وإدخال وسائل تقنية في التبادل بين الناس. بمعنى آخر أن العقلانية الفيبرية ذات طبيعة غائية لأنه ليس هناك، بالنسبة لها نشاطا عقلانيا إلا بالقياس إلى غاية محددة. ولذلك فان عملية العقلنة المتنامية للمجتمع مرتبطة أشد ارتباط بالتنظيم المؤسسي للتقدم التقني والعلمي.

(1) Ibid, P. 156.

غير أن هابرماس، من خلال قراءته لنظرية فيبر وبهدف إعادة بناء مسألة الحداثة اعتمادا على أدوات مفاهيمية جديدة، يلاحظ أن عملية عقلنة أنظمة الممارسة عند فيبر يتم تحليلها، بشكل استثنائي، من زاوية العقلانية الغائية، ولذلك وإذا ما أردنا وصف وتفسير سلبيات الحداثة وأمراض المجتمع الحديث لابد من اعتماد مفهوم أكثر تعقيدا لفعل العقلنة حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم، كما تم التوصل إليها في الغرب، على تحديث المجتمع. من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها، وليس من الزاوية المحدودة لما هو معرفي ـ أداتي وإنما بإدخال الأبعاد الاخلاقية ـ العملية والجمالية ـ التعبيرية»[1] ولإنجاز هذا الشرط اضطر هابرماس إلى تحليل تاريخ النظريات المتعلقة بالموضوع للعمل، في النهاية، على بناء مفاهيم مثل الفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات، أو العالم المعيش المُبَنْيَن رمزيا والعقل التواصلي.. الخ.

والمشكل الثاني الذي يترتب على نظرية فيبر هو أن بناءه المفهومي لنظرية الممارسة، في نظر هابرماس، يبقى بناء ضيقا بل ويُطابق النمط الرأسمالي للتحديث بعملية عقلنة المجتمع بشكل عام. أي أن الطاقات الفكرية والمعرفية المتراكمة من خلال الثقافة تراجعت إلى درجة الانهاك واستنفذت كل قدراتها «غير أننا إذا أردنا أن نجعل من حكم فيبر التشخيصي للزمن الحاضر حكما أكثر خصوبة فإنه يتعين علينا الرجوع إلى التأثيرات الثانوية المرضية للبنية الطبقية والتي لا تسمح أدوات نظرية الممارسة بتملكها ثانية في مداها الكافي.

«ومن تم فإن ظهور أنظمة فرعية للممارسة العقلانية من أجل غاية يتخذ معنى آخر تماما»[2]. فعملية العقلنة التي تمس سياقات الفاعلية التواصلية وبروز أنظمة فرعية للممارسة الاقتصادية والادارية المطبوعة بالعقلانية للوصول إلى هدف معين تشكل، في نظر هابرماس، عمليات يتعين التمييز بينها بدقة في التحليل.

وتمشيا مع هذا الاحتياط المنهجي يرى هابرماس أن فعل العقلنة المقترن بعملية تحديث المجتمع لا يجب أن يقطع، بشكل مطلق، مع التصورات الثقافية ما قبل العقلانية، لأنه لا دنيوية تصورات العالم ومحاولة نزع صفة القداسة عنها، ولا التمايز البنيوي للمجتمع في ذاتها لهما مفعولات ثانوية باتولوجية. كما أنه لا التمايز ولا الانتشار

---

(1) Habermas (J) : "Théorie..............", T2, op. cit, P. 333.
(2) Ibid, PP. 333-334.

المستقل لمجالات القيم الثقافية يؤديان إلى الافقار التواصلي للممارسة اليومية. فالتمييز النخبوي بين ثقافة الخبراء وسياقات الفاعلية التواصلية الجارية، وليس الفصل بين الأنظمة الفرعية المنظمة من خلال وسائط (مثل المال والسلطة) مع أشكالها التنظيمية والعالم المعيش، هو الذي يؤدي إلى عقلنة أحادية أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية الجارية، وإنما الدخول العنيف لأشكال العقلنة الاقتصادية والادارية في مجالات الممارسة التي تتعارض مع حالة الارتداد التي تريد وسائط المال والسلطة فرضها. إن هذه المجالات «تكون مختصة في النقل الثقافي والاندماج الاجتماعي وفي التربية، وتبقى تابعة للتفاهم بين الذوات باعتبارها آلية تنسيق للممارسة. . »[1].

ومهما يكن فان هابرماس حين يقوم بتوجيه النقد لنظرية العقلنة الفيبرية فمن اجل بناء نظرية العقلانية التواصلية المستندة إلى إيقاع للتفاهم بين الذوات، يسمح بتحديث العقلنة وعقلنة التحديث، بدون ممارسة أية ضغوط على التبادل التواصلي داخل المجتمع الحديث. ثم إنه لا يكتفي بفيبر لأنه يدمج في سياق تحليله لنظرية الحداثة الغربية أهم الفلاسفة والباحثين الذين اقتربوا من ظواهر الحداثة نظريا، وحاولوا نقد عملياتها أو تفسير آلياتها وأنماط تحركها. فمنذ كانط والفلسفة المثالية إلى ماركس مرورا بفيبر ولوكاتش والنظرية النقدية إلى فلاسفة ما بعد الحداثة، والفكر الغربي يعمل جاهدا على مواجهة إيقاعات الحداثة، نظريا، سواء من وجهة نظر الفلسفة أو من منطلق العلوم الانسانية والاجتماعية التي اكتسبت شرعيتها الابتسمولوجية مع بروز المجتمع الحديث.

وكان على هابرماس أن يغربل كل هذا الرصيد الفلسفي والعلمي، ويحلل مختلف مكوناته المفاهيمية والفلسفية والعلمية والقيام بما يحرص على تسميته بـ «إعادة بناء» العناصر النظرية التي تسهم في صياغة نظرية العقل التواصلي أو الفاعلية التواصلية. وهو حينما يُقَوِّم هذا الرصيد يلاحظ أن نظرية الفعل العقلاني عند فيبر وكيفية تلقيها من طرف الفلاسفة والباحثين، ولا سيما منذ لوكاتش إلى أدورنو، تظهر أن عملية عقلنة المجتمع تم فهمها دائما باعتبارها تشيؤ للوعي، ثم إن تناول هذا الموضوع في نظر هابرماس، لا يمكن أن يكون منتجا في سياق مفهومي تسيطر عليه فلسفة الوعي، كما أن اجتهادات فلاسفة ما بعد الحداثة لم تستطع تلمس هذه الاشكالية بحكم تحركهم داخل حقل مفاهيمي نيتشوي وبسبب انطلاقهم من قاعدة ما يسميه «كارل اوتو آبل» بـ «النقد الكلي للعقل»[2].

---

(1) Ibid, P. 364.

(1) Apel (K-O) : "Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité", Revue, Débat, N. 49, Mai-Avril, 1988; P. 141.

فالتحديث عند هابرماس، وهذه إشارة أساسية في سياق تلمسنا لتحليله للحداثة، هو عبارة عن إعادة امتلاك نقدية لما تنتجه الحداثة نفسها وإعادة نظر متواصلة لكل ما هو مستعمل في العلم والسياسة والثقافة. غير أن عملية عقلنة العالم استنادا إلى النقد، حيث تفكر الحداثة في ذاتها وتحاكم مقوماتها هي - أي عملية العقلنة — ما يشكل عظمتها وهشاشتها في نفس الآن. فالتحديث هو «تراكم نظري وتطبيق لانتاج العقلنة في نفس الوقت، وذلك في مختلف ميادين العلم والتقنية، القانون والسياسة، الفن والنقد. وهنا تظهر إحدى مفارقات هذه الحداثة. اذ أنه اعتبارا لهذه الوظيفة النقدية الكامنة في فعل العقلنة المنتج للتحديث، فان الفاعل النظري أو العملي في هذا السياق، في الوقت الذي يريد أن يستقل بإنتاجه يجد نفسه مهددا بالضياع في إنتاج نفسه، أي أن الذات مهددة بالذوبان في النسق.

وهذه مشكلة فلسفية جوهرية ارتبطت بالنظر الفلسفي منذ هيغل مرورا بفيورباخ وماركس، ولوكاتش والنظرية النقدية، والمتعقلة بمسألة استلاب الذات في علاقتها بذاتها وبآخرها سواء كان هذا الآخر إنتاجا سلعيا أو جماعة أو نسقا قيميا، حيث يعمل الانسان على تجاوز ذاته بخلق أشياء وإخراجها إلى الوجود. غير أنه يضيع فيها و«تشيؤ» علاقاته بذاته وبموضوعات العالم.

غير أن النقد له وجهة أخرى لا تقل أهمية عما يقوم به في اتجاه المواكبة المتسائلة لصيرورة الحداثة، وهذه الوجهة تتمثل في الخلخلة الدائمة والمنهجية لعناصر التقليد التي تعمل، مبدئيا، على تأسيس إجماع مُسْتَنِد إلى قناعات موحدة وإلى مسبقات مشتركة، أي بمعنى آخر مستند إلى سلطة.

الحديث عن الاجماع بهذه الطريقة دفع بهابرماس إلى تصور صيغة مغايرة لتأسيس الاجماع، لا تعتمد فقط على قيم حديثة — لأن هذه القيم نفسها ستخضعها الحداثة، بحكم بعدها النقدي، للمحاكمة وللنقد — وإنما داخل شروط التحديث، أي داخل الشروط العقلانية للنقد بالضرورة. فمنطق التصور الحديث لا يقبل، بأي شكل من الأشكال، أن يحصل إجماع معطى بطريقة مسبقة وعلى أساس الرجوع إلى السلطة، لأن الاجماع الحديث لا يكون، في حقيقته إلا إجماعا إشكاليا وقابلا، في كل لحظة، لأن يوضع موضع سؤال واعادة نظر، باعتباره - أي الاجماع — مبني على قاعدة العودة المستمرة إلى الحقيقة، تلك الحقيقة التي توجد في حالة جريان دائم التحول.

وبديهي، داخل إطـار فكر هـابرمـاس، أن القول بالحقيقـة، بهذا المعنى الحديث المعطى لها، يستـدعي نـوعا من التنظيـم المؤسسي العام للمنـاقشـة العمـومية في شكلهـا العقلاني البرهاني. فـلا شيء يقترح بشكل مجاني، وكل قضية لا بد أن يدافـع عنها أو تفند اعتمادا على اعتبارات عقلانية ذات قواعد برهانية. لذلك فان «حقيقة قضية ما تعني الوعد بالوصول إلى إجماع عقلاني حول ما تم قوله»(1).

من هنا نلاحظ أن عقلنة الحداثة وتحديث العقلنة عنـد هابرماس فعلان متداخلان ومتفاعلان في سياقات تواصلية تختلف باختـلاف نمط البرهنة وفي اطار ما أسماه بـ «نظرية الحقيقة الاجماعية».

وإذا كان هابرماس يؤكد على التفـاعل النقدي بين العقلنة والتحديث فلأنه يرفض النظر إلى الحداثة من زاويـة فلسفة الوعي، حتى ولو كانت، هي كـذلك، تتضمن علاقة ضروريـة بمفهوم العقل والعقـلانية، فهـو يعتبر أن نظـرية النشـاط التواصلي، في سيـاق الحداثة تقيم علاقة داخلية بين الممارسة وفعل العقلنة «إنها تدرس المضمرات العقلانية التي تفترضها الممارسة التـواصلية اليومية وتسـاعد المضمون المعياري الملازم للنشـاط الموجه نحو التفاهم بين الذوات للوصول إلى مفهـوم العقلانية التواصلية»(2)، لأن ما حفـز على تغيير هذه البنية يتمثل في عجز كثير من الاجتهادات النظريـة على إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع.

من أجل صياغـة المضمون المعياري للحـداثة عمل هابرمـاس على إخضاع التراث الفلسفي الـذي تكـونت وتبلورت في داخلـه نظـريـة الحداثة. سـواء بتبني استراتيجيتهـا العقلانية أو من منطلق نقد عملياتها وإنتاجـاتها، وذلك منذ كانط إلى «كاستورياديس»، أي ابتـداء من أول نسق فلسفي نقدي حـاول تلمس الملامح الفلسفية للحـداثة إلى أكثـر المواقف الفلسفية نقدا لكلية العقل.

إن الخطاب الفلسفي الـذي يتخذ من النقد اعتبـارا مبدئيـا في نظريته للحـداثة لا سيما، في القرن العشرين عنـد هايدغـر والنظريـة النقدية الأولى وفـلاسفة ما بعـد الحداثة الفرنسيين، لا يمكن لأصحابـه، أو بالأحرى لا يريدون فهم الموقع الـذي يحتلونه، لأنهم ينتجون مفارقة هائلة تتمثل في كونهم يرفضون الارتباط الأحادي سواء مع الفلسفة أو العلم أو نظريـة الاخلاق أو القـانون أو الأدب أو الفن، وفي نفس الـوقت يعارضـون كل عملية

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 285.
(2) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, PP. 93-94.

رجوع إلى الأشكال الدوغمائية للفكر التقليدي. غير أنهم لا يكفون عن صوغ ادعاءات الصلاحية لكي يكذبوها فيما بعد. ثم إن هناك «لا تماثل بين الحركة البلاغية التي من خلالها تطلب هذه الخطابات أن تكون مفهومة وبين المعالجة النقدية التي يخضعون لها على الصعيد المؤسسي، في إطار الدرس الجامعي على سبيل المثال»[1]. ويلاحظ هابرماس أن ادعاء أدورنو بطريقة لا معقولة، لقيمة الحقيقة أو رفض ميشال فوكو واستخلاص النتائج من تناقضاتها الظاهرية، أو تهرب كل من هايدغر وديريدا من ضرورة تبرير أقوالهما باللجوء إلى نزعة باطنية أو بخلطهما بين المنطق والبلاغة، كل هذا يؤدي إلى القول بأن هناك، وفي كل مرة، «وحدة عناصر غير متطابقة فيما بينها، وخلطا يتعارض، بشكل أساسي مع التحليل العلمي«العادي»»[2].

أن يحصل تناول الحداثة، بوصفها حياة مُشَيَّأة ومُسْتَغلة، بل وموضوعة تحت تصرف التقنية أو معروضة بطريقة توتاليتارية خاضعة للسلطة، موحدة ومسجونة، فإن هذا النوع من التناول تحفزه حساسية خاصة إزاء الجروح المعقدة المتعددة وأشكال العنف المكبوتة. بمعنى آخر أن هذا التناول النقدي أقرب إلى التجربة الجمالية منه إلى الانصات العقلاني النقدي لتحولات اللحظة الذاتية وسياقات التواصل الحديث.

بهذا يلاحظ هابرماس بأن إبراز قيم مثل الاشراق والنشوة المُفْتَتِنَة وحرمة الجسد واكتمال الرغبة والحميمية الواقية.. الخ يخفي وراءه ـ أي إبراز هذه القيم ـ تفاوتا واضحا بين الأسس المعيارية المعلن عنها وتلك التي تبقى مخفية، وهذا التفاوت يمكن تفسيره بالرفض اللاجدلي للذاتية. ومن ثم فإنه بهذا المبدإ للحداثة «فإننا لا نرفض النتائج الباثرة لعلاقة مُسْقَطَة على الذات، فقط، ولكننا نرفض كذلك المفهومات الاخرى التي كانت الذاتية مُحَمَّلة بها فيما قبل باعتبارها وعدا لم يوف به بعد. أي باعتبارها أفقا لممارسة واعية بذاتها حيث يتطابق التحديد الذاتي التضامني مع التحقيق الذاتي لكل فرد»[3].

هناك ضعف آخر يميز الخطاب الفلسفي الرافض للاشكال الحديثة للحياة، يتمثل في أنه إذا كانت أشكال النقد كما تمت صياغتها من طرف هيغل وماركس، ماكس فيبر ولوكاتش.. الخ كل حسب موقعه وسياقه السياسي والمعرفي العام، تُميز في عمليات العقلنة الاجتماعية بين المظاهر الحاملة للتحرر وللتوافق من جهة وبين المظاهر القمعية

(1) Ibid, P. 397.
(2) Ibid, P. 398.
(3) Ibid, P. 399.

التهـديمية والمسيرة للتقسيم من جهـة ثـانية، فـان «النقـد التهديمي» يخلط بين المفـاهيم والمستويات بشكل مثير للانتباه مثل «العقل المحـرر والاستخدام، الوعي واللاوعي، قوى الانتاج وقوى الهدم، التحقق الذاتي التعبيري والطـابع القمعي لعدم التصعيد، التأثيرات الضـامنة للحـريـة وتلك التي تحرمنـا منها، الحقيقـة والايـديـولوجيـا»[1]. ولـذلك فـان الاختلافات والتعارضات أصبحت ملغومة إن لم نقل منهارة لدرجة أنه في المشهد السطحي والبـاهت لعـالم خاضع كلـه لادارة يقظـة، وللسلطـة، فإن النقـد لم يعد قـادرا على تمييـز التناقضـات والاختلافـات والفروق. «لا شك أن نظـرية أدورنـو في العالم المنظـم إداريا، والنظرية الفوكاويـة للسلطة نظريتان غنيتان، بل إنهما أكثر تنويرا مـن اجتهادات هايدغر وديريدا المرتبطة بالتقنية بوصفها تشكُّلا مُركّبا، أو بالجوهر التوتاليتاري للسياسة. ولكن ما يقربهم كلهم هـو أنهم لا يدركـون المضمون المتنـاقض للحداثـة الثقافيـة والإجتماعية»[2]، إضافة إلى أنهم لا يفرقون بين حياة الناس في المجتمع الحديث وحياتهم في مجتمعات ما قبل الحداثة، سواء على صعيـد العمل اليدوي أو شروط العيش أو امكانيـات الاختيار الفردي أو على مستوى المشاركة السياسية وضمان الحقوق والتكوين المدرسي والثقافي.

ثم إن التمايـز الـــذي خلقتـه حـركـة الحداثـة على صعيـــد مجالات القيم العلميـة والاخلاقيـة والفنية يعتبر، عند هـؤلاء الفلاسفة، تجسيـدا لعقل يغتصب قوة الفن بـوصفه انفتاحا شعريـا على العالم. فالحداثة الثقافية هي في حقيقتها سيادة للـرعب تتميز بمظاهر توتاليتارية لعقل متمركز حول الذات.

ويـرى هابـرماس أنـه لكي يبين المرء أن هـذا النمط من الأسلوب في ممـارسة نقـد العقل، يفتقر إلى القدرة على التمييز بين المستويات والمجالات، فإنه لابد من تقديم شروح تخضع تحديـدات معيـارية، حيث إن هـذا «المضمـون المعيـاري يمكن أن يستنتج ويبرر انطلاقا من الامكان العقلاني الملازم للممارسة اليومية»[3] فمفهوم العقل التواصلي مطالب، بناء على ذلك، بتجاوز العقل المتمركز حول الذات، كما أن له دور التغلب على تناقضات وتبسيطات النقد الذي يتخذ من ذاته مرجعـه الوحيد في مواجهته للعقل. ذلك أن فلسفة الممارسة بما تعنيه من انفصـال عن محورية الذات ونقد للعقل تستمـد مضامين الحداثة من عقل مجسـد في العمليـة التـوسطيـة للممارسـة الاجتماعيـة. غير أنـه إذا أردنـا تغيير البنيـة

(1) Ibid, P. 399.
(2) Ibid, PP. 399-400.
(3) Ibid, P. 402.

المفـاهيمية لكل ذلك فإنـه يتعين الانتقال مـن مقولـة العمل الاجتماعي الذي تنطلق منـه فلسفة الممارسة إلى مقولة النشاط التواصلي.

فإنتـاج العالم المعيش يتغـذى من عطاءات النشـاط التواصلي الـذي يتوقف، هـو بدوره، على الموارد التي يمنحها له العـالم المعيش. لكن «الفرق بين العالم المعيش والنشاط التواصلي لا يُلْغَى بالرجوع إلى الـوحدة، بل إنه، على العكس من ذلك، يتعمق لأن إعادة إنتاج العالم المعيش لا تكتفي بالانتقال من خلال وساطة النشاط الموجه نحو التفاهم ولأن الفاعلين أنفسهم مطالبون بالقيام بمجهود التأويل»(1).

وحين يتحدث هـابرمـاس عن مكونـات العالم المعيش فـإنه يقصد بـذلك الثقـافة والمجتمع والشخص البشري، باعتبار أنه يسمى «الثقافـة تلك المعرفة المهيأة والجاهزة التي تستمـد منها الـذوات الفـاعلة في النشـاط التـواصلي، التأويلات ذات الطـابع الاجماعي فرضيـا، وذلك بالبحث عن التفـاهم حول شيء معين مـوجود في العـالم. وأسمي مجتمعا (بالمعنى الضيق لتركيبة من تركيبات العالم المعيش) تلك الانظمة المشروعة التي تستمد منها ذوات النشاط التواصلي، التضامن المؤسس على الانتماءات الجماعيـة المنتجة لعلاقات بين الناس. في حين أن الشخصيـة Personnalité وهو هنـا، لفظ تقني، يعني الامكـانات التي بفضلها تكتسب ذات ما قدراتها على الكلام والفعل وبالتالي على المشاركة في عمليات التفاهم بين الذوات داخل سيـاق يختلف في كل مرة»(2). إن الأمر يتعلق بإمكـان أن يتوفر للذات القدرة على إثبات هويتها داخل سياقات التفاعل المختلفة.

ويلاحظ هـابرماس أن هذه «الاستراتيجيـة المفهومية» تقطع مع التصـور التقليدي الذي ما زالت كل من فلسفـة الذات وفلسفة العمل تحافظ عليه وتـدافع عنه، على اعتبار أن المجتمعات في نظـرها تتألف من جماعات وهـذه الجماعات تتكون بدورهـا، من أفراد. فالافراد والجماعات هم بالمعنى المجازي أعضاء في العالم المعيش.

إن مفهـوم العـالم المعيش عند هـابـرمـاس مفهـوم أساسي في بنـائه النظـري حيث خصص له نصوصا عـديدة لا سيما في علاقة هذا العالم بـالنسق. وواضح من التعريفات التي يعطيهـا للثقافـة وللمجتمع والشخص، أي العناصر المكـونة للعـالم المعيش، يؤطـر هابـرماس، باستمـرار، النشاط التواصلي داخـل السياقات المختلفـة التي تنتجها مجالات العالم المعيش. «إذ تكـون الأنوية البنيـوية للعـالم المعيش ممكنة من خلال عمليـات إعادة

(1) Ibid, P. 404.
(2) Ibid, P. 405.

الانتاج المناسب الموظفة من طرف النشاط التواصلي»[1]. لأن إعادة الانتاج الثقافي تضمن إمكانيـة ربط الأوضاع الجديدة بـالشروط الموجودة في العالم، كما تضمن استمـرارية التراث وانسجام المعرفـة التي تفترضها حاجات التفاهم بين الذوات التي تقيمهـا وتخلقها الممارسة اليومية. في حين أن الادماج الاجتماعي يضمن، من جهة، إمكانية ربط الأوضاع الجديدة (في أبعادهـا المرتبطة بـالمجال الاجتماعي) بـالشروط الموجودة في العالم. إنـه يضمن تنسيق الممارسات من خـلال علاقـات الأفراد فيما بينهم منظمة بطـريقة مشروعـة، كما أنه يضمن استمرار هوية الجماعات. أما ما يسميه هابرماس بالتنشئة Socialisation التي يخضع لها الافراد فـإنها تضمن إمكانيـة ربط الاوضاع الجديـدة (في بعدها المتعلـق بالزمـن التاريخي) بالشروط الموجودة في العالم. إنها تضمن اكتساب مهارات عملية عامة للاجيال المقبلة، كما تراعي انسجام الحالات الذاتية بأشكال الحياة الجماعية. وفي داخل هذه «العمليات الثلاثة لاعادة الانتاج تتجدد بنيات التأويل الحاملة للاجماع (أو لـ «المعرفة الصادقة») والعلاقات بين الاشخـاص المنظمـة بشكل مشروع (أو «التضـامن») وكـذا إمكـانـات التفـاعل (أو «الهويات الشخصية»)»[2].

إن البنيات العامة للعالم المعيش تتغـاضى عن المظاهر، التي تبرز في كل مرة بشكل مختلف، والتي تقدمها كليات العوالم المعيشة. فعلى المستـوى الثقافي تنفصل أنوية التقاليد الضامنـة للهوية عن المضامين الملمـوسة التي كانت تـرتبط بها فيما سبق داخل التصورات الاسطورية للعالم. بل إن هذه الانوية تختزل إلى عناصر مجردة تتمثل في الافتراضات المسبقة للتواصل، وإجراءات البرهنـة والقيم الأساسية المجردة.. الخ». أمـا على صعيد المجتمع فانـا نلاحظ تبلور مبادىء عـامة انطلاقـا من سياقات خـاصة كانت ترتبط بها سـابقا في المجتمعات البدائية. غير أنه في المجتمعات الحديثة تستطيع مجموعة من المبادىء القانونية والاخلاقية فرض نفسها وتتغلغل داخل مختلف أشكال الحياة الخاصة أو المنغلقة. في حين أنه على صعيـد الشخصية فالبنيـات المعرفية المكتسبـة طوال مـراحل التنشئة، تنفصل عن مضامين المعرفة الثقافية التي كانت تشكل كلا داخل الفكر العيني.

هكذا تحصل مـراجعة دائمـة لرمـوز التراث على صعيد الثقـافة بإنتـاج قيم مختلفة تتغايـر مع مقومات التقليـد، أما على مستوى المجتمع فإن الأنظمـة المشروعة لا يمكن أن تقوم أو تبرر معاييرها الا استنادا إلى المناقشة. فـالتواصل البرهاني هو الكفيل بوضع معايير

(1) Ibid, P. 406.
(2) Ibid, P. 406.

أو تبريرهـا أو تغييرها . وداخل هـذا الواقع الثقـافي والمعياري الجديـد ليس للشخصية أي سبيل الا بتأكيد هويتها كذات في مستوى الـدفاع عن كلامها وافعالها . ومن ثم فإن هناك «ضغوطا بنيوية تتطلب، في نفس الوقت، التحليـل النقدي للمعرفة المضمونة، وتأسيس قيم ومعايير معمقة، وفي الأخير، فردنة ذات تتحمل مسؤولية ذاتها على أساس أن الهويات الشخصية المجردة تحيل إلى نوع من تحقيق الذات»[1].

ويعتبر هابرماس أن الوعي بالـذات يعود، في هذه الحالة، في شكل ثقافة أضحت انعكاسيـة، وتحديد ذاتي يبرز من جديـد داخل القيم والمعايير المعممة، أمـا تحقيق الذات فانها تعاود الظهور في الفردنة المتقدمة للذوات الخاضعة لعملية التنشئة .

ويخلص هابرماس بعد هذا التحليل إلى القـول بأنه «في شروط نسيج، أكثر اتساعا وكثافـة في نفس الآن، للتداخل بين الـذوات الذي تـولده اللغـة، تُجرى وتُنْجَز الصيرورة التأملية للثقـافة وتُعَمَّم القيم والمعـايير، والفردنة المتنـامية للـذوات الاجتماعية، وفي نفس الوقت يتطـور فيه الـوعي النقدي والتكويـن المستقل للارادة والفردنـة تتقوى فيـه عناصر العقلنة التي كانت منسوبة سابقا إلى ممارسة الذوات . إن عقلنة العالم المعيش تعني التفريق والتكثيف في نفس الآن، أي عقلنة اللحظـة المتحركة التي تشكل نسيج الخيوط المتـداخلة بين الذوات، وذلك بجمع عناصر متمايزة دوما للثقافة والمجتمع والشخص»[2].

غير ان نمط إعادة إنتـاج العالم المعيش لا يتغير بشكل خطي في الاتجاه المشـار إليه بلغة الانعكاسية، الكونية المجردة والفـردنة . بل على العكس من ذلك تماما، اذ بالوسائل المتقطعة للنقـد يضمن العالم المعيش المعقلن استمـرارية المجموعـات المنسجمة للمعنى . «ففي الحقل الدلالي لا تكون الاستمـراريات معرضة للقطيعة في الـوقت الذي لا تنتقل فيه عملية إعـادة الانتاج الثقافي إلا من خلال النقـد . وفي العالم المعيش، المتمايز بنيـويا، فإن تطـور احتمالات وإمكـانات السلب الملازمـة للتفـاهم اللغـوي بين الذوات يغـدو شرطـا ضروريـا لكي تشكل النصوص استمـرارية ولكي يصبح ممكنـا إدامة التقـاليد ذات القـوة الاقنـاعية والتي تمثل شرطـا للبقاء . نفس الأمـر بـالنسبة للمجـال الاجتماعي، فإن نسيج التداخل الـذاتي المشكل من علاقات الاعتراف المتبادل لا يمكن أن يتعـرض للتمزق إذا لم يتمكن الاندمـاج الاجتماعي من الانتقال الا من خـلال كونيـة مجردة ومنحوتـة على قياس النزعة الفردية في نفس الآن»[3]. ومن حيث ان عمليات تكوين الارادة، من خلال المناقشة

(1) Ibid, P. 407.
(2) Ibid; P. 408.
(3) Ibid, P. 409.

والمواجهة والحوار وأساليب البرهنة القائمة في العالم المعيش، لها دور اجتماعي أساسي يتمثل في ضمان العلاقة الاجتماعية لكل شخص بالآخرين انطلاقا من أخذ مصالح كل واحد في الاعتبار وبشكل متساو، إذ بمشاركته في المناقشات، فالفرد الذي تكون له القدرة على الجواب بنعم أو بلا، بدون أن يحل شخصا آخر محله، لا يمكن أن يبقى مستقلا الا بشرط أن يمكث مندمجا في الجماعة الشاملة وذلك من خلال البحث التعاوني عن الحقيقة»[1].

هذه بعض الجوانب الفكرية لما يسميه هابرماس، أحيانا، بنظرية التداخل الذاتي بين الناس، وهذه الجوانب تساعد على فهم المعالجة النقدية للوعي كما تسهم في تقوية استمرارية التقليد المجرد من كل عفوية طبيعية، بل وتسعف على فهم الاسباب التي تجعل الاجراءات المجردة والكونية لتكوين الارادة من خلال المناقشة، المفتقدة لكل مشروعية تقليدية، تتقوى ـــ أي هذه الاجراءات ـ أكثر، فضلا عن أن الهوامش المعطاة للفردنة ولعملية تحقيق الذات تسهم في جعل سيرورة التنشئة المتحررة من النماذج الجامدة التي خضعت لها في السابق، أكثر اتساعا وكثافة .

يتعلق الأمر، عند هابرماس، بتحرير مستمر للامكان العقلاني الذي يختزنه النشاط التواصلي شريطة أن لا تخضع عملية التحرير هذه لأسلوب من النظر يطابق، بشكل كبير، التأمل الذاتي، أو بالأحرى أن يكون هذا النظر في التحرير كتأمل ذاتي .

وحينما يؤكد هابرماس على هذه النتيجة فانه يقوم بذلك من منطلق الوعي بحدود أي نظرية للمجتمع تقتصر على نظرية التواصل، لأن مفهوم العالم المعيش، في مكوناته المختلفة يتقدم في الأفق المفهومي للفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات، لذلك يقترح تطور المجتمعات الحديثة، في نفس الآن، بوصفها أنظمة وعوالم معيشة، على أساس أن العالم المعيش يتقدم من خلال «مجموعة من نماذج التأويل منقولة بواسطة الثقافة ومنظمة في اللغة»[2] ومن ثم يبرر العالم المعيش باعتباره السياق الذي يشكل أفق عمليات التفاهم بين الذوات. وفي نفس الوقت الذي يحد فيه مجال التوافق لوضعية معينة، فإن هذا الأفق يبقى منفلتا من الصياغة الموضوعية داخل هذه الوضعية نفسها. المهم أن الطابع الوظيفي للتفاهم بين الذوات للفاعلية التواصلية يبرز عندما يتم نقل أو تحديد المعرفة الثقافية، أما من زاوية خاصيته في تنسيق الممارسة، فانه يُسْتعمل لإقامة ودمج مختلف اشكال التضمن

(1) Ibid, P. 409.
(1) Habermas (J) : "Théorie de............", T2, op. cit. P. 137.

في النسيج الاجتماعي، في حين أنه من زاوية دور التنشئة فان الفاعلية التواصلية تستخدم لتكوين الهويات الفردية.

إن البنيات الرمزية للعالم المعيش يعاد إنتاجها بفضل الاستعمال المتواصل للمعرفة الصادقة، وبفضل استقرار الجماعة وبتكوين فاعلين قادرين على الكلام والفعل وتحمل مسؤولياتهم. هذه العمليات التي يحصل فيها إعادة الانتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة بوصفها مكونات بنيوية للعالم المعيش هي ما أسماها هابرماس، وكما رأينا ذلك سابقا، بالثقافة والمجتمع والشخص.

ولعل ما يجمع الافراد المنتمين لعالم معيش بعينه يتمثل في نسيج الافعال التواصلية التي لا تحقق غاياتها الا استنادا إلى تقاليد ثقافية، لأن العالم المعيش يبنى بواسطة أفراد ينطلقون من تقاليد ثقافية مشتركة. وهذا العالم يجذب إليه، من خلال آلياته، مجموع العمليات التي تنجز اعتمادا على التأويل التعاوني الجماعي.

يعتبر هابرماس بأن بنية التواصل في مجالات العمل الدنيوية تتميز بكون الأفعال التواصلية تنفصل، بشكل واضح، عن السياقات المعيارية وتتمركز، بقوة، في مجالات الاحتمال والامكان المتزايد، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن أشكال البرهنة تتمايز حسب اختلاف المؤسسات، باعتبار أن الخطابات النظرية تكون في المؤسسات العلمية، والخطابات الأخلاقية العملية في الحياة السياسية والنظام التشريعي، وأخيرا النقد الجمالي في العالم الفني والأدبي. وهذا ما يسميه هابرماس بـ «الشكل الحديث للتفاهم بين الذوات»(1).

إن هابرماس يعرف أنه يبحث عن المضمون المعياري للحداثة داخل عالم تتجاذبه نوعان من إرادة القوة: إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة، وإرادة السلطة والانتاج. وهذا التنابذ الموجود بين هذين الارادتين يميز الحداثة منذ أكثر من قرنين. وهو حين يؤكد على الاجماع والمرجعية المعيارية والتفاهم بين الذوات وتمييز مجالات القيم وتحديث العقلنة من أجل عقلنة التحديث، يعني - أي هابرماس - أن مقاربته للحداثة لها بعد مثالي واضح معتبرا أن «المقاربة التي وظفتها نظرية التواصل لا تظهر أنها قادرة على المحافظة على المضمون المعياري للحداثة إلا لصالح مجموعة من التجريدات من النوع المثالي»(2).

---

(1) Habermas (J) : "Le discours philosophique.......", op. cit, P. 412.
(2) Ibid, P. 413.

وهو بالرغم من اعترافه بهذا البعد المثالي لمقاربته، يسعى مع ذلك، إلى الابتعاد عن توريط نظرية العقل التواصلي في متاهات تجريدية وفي أوصاف العالم المعيش المعقلن بدون الأخذ بعين الاعتبار ضغوط الانتاج وإعادة الانتاج المادي في المجتمع الحديث. بل إنه يذهب إلى القول بأن نظرية التواصل يمكن أن تساهم في تفسير الكيفية التي يتشابك بها اقتصاد السوق، في سياق الحداثة، مع الدولة بوصفها احتكارا للقوة، والكيفية التي تخرج هذه القوة من العالم المعيش لتصير مُكوِّنا لاجتماع بدون معايير، يتعارض مع متطلبات العقل الملازمة للعالم المعيش، ويفرض متطلباتها ومقاييسها لتأمين المحافظة على النظام.

ويلاحظ هابرماس أنه مهما كانت درجة التمايز البنيوي للعوالم المعيشة وكيفما كانت مستويات تخصص الانظمة الفرعية التي تنمو وتتطور لصالح المجالات الوظيفية لاعادة الانتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة، فإن تعَقُّد كل عالم معيش، محدود للغاية بسبب آلية التفاهم بين الذوات التي لا تتحمل إلا أعباء ضعيفة. ومن تم إذا كانت العوالم المعيشة لا تمتلك إلا وسائل قليلة لضمان التنسيق والتفاهم بين الذوات فإنه من الضروري إدخال وسائل متخصصة محل اللغة العادية. ولذلك فانه «في الوقت الذي يتعقلن فيه العالم المعيش فان الذوات الفاعلة في النشاط التواصلي مضطرة لبذل جهود إضافية لضمان الاتفاق والتفاهم»[1].

إن هابرماس يؤكد على التفاهم والاتفاق والتواصل والاجماع، وتمشيا مع فهمه المعياري للحداثة، باعتبار أن العالم الحديث، بمختلف عوالمه المعيشة، يحتاج إلى أخلاق تواصلية بهدف خلق شروط معيارية للاتفاق على الحقيقة المبرهن عليها دوما، والمتحولة على الدوام. على أساس أن ادعاء الحقيقة يفترض، إضافة إلى عامل البرهنة، نوعا من التنظيم المؤسسي للمناقشة العمومية، إذ لا شيء يُطرح أو يُقترح أو يُقصى بدون تبرير عقلاني، لأن نظرية الفاعلية التواصلية تؤكد على العلاقة العضوية بين مختلف أشكال الممارسة وفعل العقلنة.

ولذلك فإن المنطق الحديث حسب هابرماس يرفض كل إجماع معطى سلفا أو مؤسسا على سلطة تحيل دوما إلى التراث، ويفترض تدخلات برهانية عقلانية في سياق تواصلي عمومي، ينبذ المسبقات ويشجع على إبراز تشكيلات خطابية للارادة.

(1) Ibid, P. 413.

وبذلك فان هابرماس يتعارض، تماما، مع فلاسفة ما بعد الحداثة الذين ينعتهم بأنهم يمثلون نوعا من النزعة الفوضية ذات العمق المحافظ. فالاحتجاج على الحداثة مطلب مُكَوِّن للحداثة نفسها، ولكن رفضها مطلقا أو نفيها إنما يعبر عن نفي للذات، فضلا عن أن هذا النفي ليست له أية قيمة معيارية.

تفاهم، تواصل، إجماع، تشكيل خطابي للارادة، مناقشة عمومية.. الخ مصطلحات يريد هابرماس أن تكون ملازمة للاخلاق التواصلية وللمضمون المعياري للحداثة، هل معنى هذا أن مشروعه يستند إلى خلفية سياسية؟ وكيف ينظر هابرماس إلى عملية التحديث في المجال السياسي؟

5. الحداثة السياسية من المنظور التواصلي

إذا كانت الحداثة تبتعد في جوهرها عما هو تقليد وإعادة إنتاج لقيم الماضي، وتتضمن في عملياتها وحركاتها احتمالات الأزمة وإمكانات تخطيها في نفس الآن، ثم إذا كانت الحداثة قد بشرت بالفرد وبنت أكثر مقوماتها وعلاماتها على فضاء المدينة، وأعطت للجسد الانساني، ولا سيما النسوي، إمكانيات لا حصر لها للتعبير عن رغباته وللاستجابة لانتظاراته ـ حتى ولو أنها قامت بشكل متساوق، بتنظيم قنوات التعبير عن الرغبات وترتيب الفضاءات لتوفير اقتصاد إنساني يخدم، في الأول والأخير، آليات الانتاج المادي واستمرارية توازن النظام ـ. اذا كانت الحداثة كل ذلك، وأشياء أخرى كثيرة، فإنها مع ذلك تنفلت من كل إرادة للتحديد وتبقى انفتاحا لأكثر من اجتهاد ولأكثر من تدخل نظري.

وقد تبين مما سبق أن هابرماس حاول، في سياق حديثه عن بناء نظري للحداثة، القيام بقراءة نقدية تأويلية للتراث الفلسفي المثالي الذي دشن التفكير في الحداثة داخل الاطر الفكرية لفلسفة الوعي. وأخضع نظريات فيبر وماركس ولوكاتش والنظرية النقدية، لعملية إعادة بناء مفاهيمية دفعته إلى القول بضرورة عقلنة التحديث وتحديث العقلنة، ثم انخرط في مرحلة تالية في سجال فلسفي وسياسي مع بعض مفكري ما بعد الحداثة للكشف عن الأسس الفلسفية لمواقفهم والأبعاد السياسية المحافظة في تعبيراتها الفوضوية لآرائهم في الحداثة ومنطق السلطة والهامش.. الخ وذلك كله لكي ينتهي ـ أي هابرماس ـ إلى التأكيد على ما يسميه بـ «المضمون المعياري للحداثة».

ويبدو أن فكر هابرماس تسكنه خلفيـة سياسية واضحة، حاولنا الاقتراب منها في الفصل الثاني من القسم الأول من هذا البحث، ونريد، هنا أن نتناول، بدقة أكبر، ملامح هذه الخلفيـة. ذلك أن أي فكـر يسائل الحداثـة فهو، في عمقـه، يسائل السلطـة، ومنذ فلسفة الانوار بادماجها عاملي العقل والنقد في النظر إلى الأشياء والتجارب والزمن والفكر، ومنذ شعاراتها الأساسية المتمثلة في الحرية والمساواة والعدالة والاخاء. . الخ والفكر الغربي يسكنه هم سيـاسي يصعب التمييز بينهما. وبمعنى آخـر أن الحداثة والسيـاسة متـلازمان بتلازم التحديث بالعقلنة وارتباط هذيـن المستويين بالتجسيد العملي من خلال مؤسسات الدولة الحديثة.

«إن الحداثة تقلق وتغري»[1] في نفس الآن كما يقول «جـورج بلانـديي». وإذا كان الأمر كـذلك بالنسبـة للحداثـة فان نفس الموقف المتـوتر والمتنـاقض يمكن أن ينطبق على آليات السلطـة ومجالات السياسـة، ثم إن «الحداثة من خـلال حركتهـا نفسها وشكـوكها والمشاكل التي تتربت عنها تـؤدي إلى تساؤل أكثر نقدية (أو أكثر شكـا) لما هو سياسي»[2] لذلك فان هناك علاقة إشكالية دائمة التوتر بين الحداثة، بكل ما تتضمنه من ميل مستمر نحو الجديد وإعـادة النظر في المألوف، وبين السلطة السيـاسية التي تعمل دوما على خلق شروط التوازن لضمان استمرارية النظام.

ويمكن أن نلاحظ أن هابرماس، منذ كتابه الأول حول «جوانب فلسفية وسياسية» إلى آخـر نص نشر له بـالفرنسيـة عن «المفهـوم المعياري للمجـال العمومي» وهـو منشغل بأسئلة السياسة*، سواء بطـريقة مباشرة أو من خـلال أبحاثه الفكريـة والفلسفية، أي ان هابـرماس جعل من المسألـة السياسيـة موضـوعا حـاضرا، باستمـرار، في أغلب كتابـاته ومواقفه.

وقـد سبق أن أشرنـا إلى أن هذا المفكـر انشغل بـالهم السياسي بسبـب «الصدمـة» الـوجوديـة والـرمـزية التي مثلتهـا، ومـا تزال، التجـربـة النـازية في ألمانيـا أولا، وبسبب الانتفاضـات المختلفة التي قام بها الطلبـة في الستينات ثـانيا، فضلا عن اهتمامـه المبدئي والفلسفي بنظرية فيبر حول مجالات القيم وعملية عقلنة المجتمع الحديث.

---

(1) Balandier (G) : "Le détour ; Pouvoir et modernité", op. cit, P. 15.
(2) Ibid, P. 14.
* وتجدر الإشارة إلى أن هـابرماس منـذ الخمسينات إلى الآن لم يتـوقف عن التدخل في المناقشـات السياسيـة الألمانية، كان آخـرها السجال الذي برز حول كتابة التاريخ الألماني المعاصر وموقف الظاهرة النازية في الوعي الألماني، إضافة إلى أن له تجربة صحافية متميزة من خلال المقالات أو مراجعة كتب أو التحقيقات.

ويبدو انه بمجرد الانتباه إلى القاموس اللغوي والمفاهيمي الذي يستعمله هابرماس، نلاحظ إلى أي حد يبرز انشغاله بالسياسة وبالنظرية السياسية. فمصطلحات مثل الايديولوجيا وتسييس العلم أو علمنة السياسة، والنقد والسيطرة وسلطة التراث والتحرر والمؤسسة والقانون والمشروعية والديمقراطية والمجال العمومي والاخلاق والجماعة والحوار. الخ كلها مصطلحات لا يمكن أن نحصرها في الحقل السياسي ولكن هابرماس استعملها ونظر لها من زاوية الفلسفة السياسية المتطلعة الى بناء نظرية للحداثة ذات مضمون معياري وسياسي.

ولذلك فان مشروع الحداثة الغربية، عند هابرماس، منذ عصر الأنوار إلى الآن، ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث. وما دامت الدولة أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها، وأضحى العلم، أيضا، خاضعا للاستراتيجية السياسية للدولة، فان هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيش وعلى مستوى مختلف مجالات القيم. ذلك أن العلاقة بين التقدم التقني، مثلا، بالعالم المعيش الاجتماعي وترجمة المعارف العلمية على صعيد الممارسة العلمية لا تتمثل في قضية التكوين الخاص للفرد أو بثقافته الخاصة، لأن الأمر يتعلق بتكوين الارادة السياسية داخل مجتمع يجعل من التقنية سلطة لعقلنة مفاصله وأنظمته ومن الديمقراطية إطاره السياسي، باعتبار أن الديمقراطية هي «الأشكال المؤسسية الضامنة لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العلمي المتمثل في الكيفية التي يمكن للناس أو يريدون العيش جماعيا في إطار الشروط الموضوعية المحددة من طرف السلطة المتزايدة ،التي يمتلكون ،في السيطرة على الأشياء»[1] هنا تطرح العلاقة الوثيقة بين العلم والتقنية والسياسة، بمعنى آخر، كيف يمكن للقدرة التي يمتلكها الانسان في تحكمه تقنيا في الأشياء، ان تدمج داخل سياق من الممارسات والمفاوضات بين المواطنين لخلق اجماع بينهم ؟

ويرى هابرماس أن العلاقة بين التقدم التقني والعلم باعتبارهما قوى منتجة وإيديولوجيا في نفس الآن، وبين الديمقراطية، لا يمكن أن يستوعبا إلا اعتمادا على وعي سياسي وفكري حاد يعمل على الكشف عن «لا عقلانية السيطرة» وتجاوزها اعتمادا على «تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدإ المناقشة العامة، ومجردة من كل سيطرة»[2] ومن ثم فإنه

---

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, PP. 88-89.
(2) Ibid, P. 96.

لا يمكن تصور «عقلنة للسيطـرة» إلا في وضع تنمو وتتطور فيه القدرة السيـاسية على فكر مرتبط بالحوار.

غير أن كل فكر أو معرفة هو فكر يتدخل ضمن سياق علمي محدد ويخدم مصالح بعينهـا. بل إن النظر إلى الـواقع لا يمكن أن يحصل إلا من ثـلاث زوايـا من النظر، عنـد هابـرماس، تحدد ثـلاث مجالات ممكنة للمعرفـة، وهي أولا المعلومـات التي تُمَدِّد سلطتنا التقنية للتحكم في الأشياء، ثانيا، التأويلات، وهي تساعد توجيه العمل في إطار التقاليد المشتركة، وثالثا، التحليلات التي تفصل الوعـي عن تبعيته لمجموعة من القوى الجامدة. إن وجهات النظـر هذه «مـوجهة من خلال مجمـوعة معقـدة من المصالح من النـوع الذي يخضع لبعض الاوساط المتعلقة بـالتنشئة، أي العمل، اللغة والسيطرة»[1] أي أن المصالح الموجهة للمعـرفة تتشكل داخل أوسـاط العمل واللغة والسيطرة، بـاعتبار أن العـلاقة بين المعرفـة والمصلحة تختلف من مجال إلى آخر بما فيها المعـرفة الفلسفية التي تـدخل ضمن ما يسميه هابرماس بـ «المصلحة التحررية».

فـالخطـاب الفلسفي نفسه متـورط في المصلحـة وبـالتالي فهـو ملتـزم، بشكل من الأشكـال، بمعنى أن اليقين الشخصي يمكنه أن يتحـول إلى حقيقـة عامـة. لا سيما حين تنخرط الآنا في محاولة لتجاوز إطارها المحـدود والدخول في «نحن» تمثل نوعا من «التفاهم السياسي بين أشكال الوعي».

ومع ذلك فان الواقع يؤول حسب مجالات المعرفـة وبالتالي حسب المصالح المتعددة التي تحرك الممارسة النظـرية. بمعنى آخر ان المجـال المعرفي التحليلي الذي تقابلـه مصلحة تقنية والمجـال المعرفي التأويلي الـذي تحركه مصلحـة عملية والمجـال المعرفي النقـدي الذي تحفـزه مصلحة تحرريـة، كل هـذه المجـالات تنظر إلى الـواقع من زاويـة خـاصة. لـذلك وبـالـرغم مـن التفـاهم أو الاتفـاق الـذي من المفترض أن يحصـل داخل سيـاق تـواصلي ديمقراطي، فان اختلاف المجالات والمصـالح يمكن أن يؤدي بإحدى المعارف أو المصالح إلى الهيمنة على هذا السياق مما يولد الصراع والمواجهة على الصعيد السياسي.

غير أن احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس، باحترام معايير محددة تسترشد بما يسميه بـ «أخلاق التواصل» لأنها تقدم وجهة نظر نقدية لمختلف وجهات النظر المعـرفية للسياسة. وهكـذا فإنه «بالنسبة للتحليلي فـان التأويلي لا يرقى إلى

(1) Ibid, PP. 154-155.

مستوى الموضـوعية العلميـة، وإلى «عالم الـواقع» القـابلة للتفسير وللمـلاحظة. وبـالنسبة للتأويلي، فـان العلمـي لا يصل إلى البُعـد مـا قبـل العلمي لتـاريخه الخاص، وإلى «مجال المعنى» القابل للمساءلة وللتأويل. أما بـالنسبة للجدلي، أخيرا، فان المقاربتين السابقتين جـد أحـاديتين، في حين أن مقـاربتـه الخاصـة تقترح «تـركيبـا» كما يقـوم بـذلك التحليل النفسي، بين «تفهم» بنيـة رمزيـة و«تفسير عملية سببيـة»(1) وبمعنى آخـر أن كل مقاربـة تعتبر أنها أكثر مشروعيـة من الأخرى، ومن هنا يتحول صراع التأويـلات إلى نوع من صراع الادعاءات حين يعمل كل اتجاه أو مجال أو مقـاربة على إضفاء طابع الاطـلاقية على وجهة نظرها وتقييماتها.

في هذه الحالة تتدخل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الاهمية، فقط، للمنطلقات المنهجية أو للمنطق المحرك للمـوقف المعرفي بل تهتم كذلك بالصيرورة الايديـولوجية، أي أن هـذه الاخلاق تعترف لكل مجال بقدرتـه على التبرير والتفسير داخل حدود مجالـه الخاص، بدون أن تسمح له بادعـاء التعميم انطلاقا من المقدمـات والنتائج والأحكام التي تنتجها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة. وهابرماس يدعي أن نظرية «التداوليات الكونية» يمكن أن تقدم عناصر هذه الـوجهة من النظر باعتبار أنها تكون نوعا من «الوضعيـة المثاليـة للكلام» وللتواصل يمكـن أن يحصل داخلها الاعتراف المؤسس على ادعـاءات الصدق والقـادرة على البرهنة على مـواقفها داخل سيـاق تواصلي محدد. وهـذه التـداوليـات الكونيـة «هي التي تقـدم، حقيقـة، المدخل إلى فكـرة مشروعية ديمقـراطيـة معينة»(2).

الاخلاق التـواصلية، عند هابـرماس، إذن من خلال «التداوليـات الكلية»، هي التي تخلق إطـارا عقـلانيـا للتفـاهم بين مختلف مجالات المعـرفـة وللتفـاوض بين المصـالح المتعددة، وذلك كلـه بالتأكيد على العـلاقة الضرورية بين العقـلانية السياسيـة والمشروعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفـاق بين ما هو ضروري عمليا وما هو ممكن مـوضـوعيا. ويبـدو أن هـذه المعـادلـة هي التي تشكل الهم المركـزي لما هو سيـاسي عنـد هابرماس ضمن تصوره العام للمفهوم المعياري للمجال العمومي.

إن هـابـرماس، وكما رأينـا ذلك بخصـوص فهمـه للعقلنـة في عـلاقتها بـالبرهنـة وبالمعايير المختلفة بـاختلاف المجالات والسياقات، يعتبر أن المجال العمـومي يتدخل فيه

(1) Ferry (J-M) : "Habermas ; L'ethique de la communication", op. cit, P. 43.
(2) Ibid, P. 45.

أشخـاص قـادرون على الكلام وعلى الفعـل وفي مستطاعهم الابتعـاد أكثـر مـا يمكن عن أوهامهم واتبـاع معيار محدد شريطة أن يكونـوا في مستوى الدفاع عنـه وتبريره. وهو حينما يـؤكـد على المجـال العمومي والقـدرة على الكـلام والفعل فهـو يـربط ذلك بتصـور محدد للممارسـة داخل العـالم أو العـالم المعيش وعـلاقـة كل ذلك بـالنظـام وبمعـايير العقلنـة والتحديث والمشروعية الديمقراطية.

إن مفهوم العالم عنـد هابرماس لا يـريد أن يحدد ضمن منظور انطولـوجي، وبدل ذلك يختـار ما يسميـه بنظـرية التكـوين Théorie de la constitution وتبني ثنـائية العالم/ العالم المعيش، إذ أن «الـذوات التي خضعت لعملية تنشئة هي التي تطبق، بشكل ضمني، مفهوم العـالم، حينما تشارك في مجهودات تعـاونية للتأويل»[1] وهكذا فإن التراث الثقافي يضـمن مجموعـة من الادوار حسب الوظيفة التي يقوم بها هـذا التراث، والمتمثلة إما في اعتباره رصيدا ثقافيا للمعرفة يستمـد منه المشاركون في التفاعل تأويلاتهم، أو في وصفه موضوعا للعمل الثقافي؛ «بالنسبة للحالـة الأولى فإن التراث الثقافي له صفة تكوينية للعالم المعيش الـذي يجده الفرد مـؤولا بشكل مسبق. وهذا العـالم المعيش المتقاسم بين الـذوات يشكل خلفية النشاط التواصلي»[2] أما بالنسبة «للحالة الثانية فإن بعض المكونات الخاصة للتراث الثقافي نفسه تصـاغ في شكل موضوعات، وعلى المشاركين أن يتبنوا مـوقفا تأمليا في مواجهة النماذج الثقافية التي عـادة ما تساعدهم، فقط، على تحقيق تأويلاتهم»[3]. المهم أن مختلف العوالم تشكل في مجموعها نسقا مرجعيا يفترض أنه مشترك في عمليات التواصل. ومن خلال هذا النسق يقوم المشاركون بخلـق اتفاق، بالتفاهم حول شيء معين، بدون أن يعني ذلك أن ما يرجع إليه هؤلاء المشـاركون متوقف على شيء جرى أو يمكن أو يحصل في العالم الموضوعي، ولكنهم يمكن أن يتفقوا على أشياء في العالم الاجتماعي وحتى بخصوص العالم الذاتي.

أما بـالنسبة للعمل ولمستويـات الفاعلية البشرية في العـالم، فان هابـرماس يقسم مفاهيم العمل كما تنـاولتها نظريـات العلوم الاجتماعيـة إلى أربعة مفاهيم أسـاسية، يجب التمييز بينها على صعيد التحليل. هناك أولا مفهوم «الفـاعلية الغائية»، أي أن الفاعل في هذه الحالة يحقق هـدفا أو يخلق حالة يمكن تحقيقها باستعمال أو اختيـار الوسائل الملائمة داخل وضعيـة معينة، والتي يـراها مؤهلـة لكي تضمن لـه النجاح. و«هذا النمـوذج من

---

(1) Habermas (J) : "Théorie de ....", T1, op. cit, P. 98.
(2) Ibid ? P. 98.
(3) Ibid, P. 98.

العمل عادة مـا يؤول في معنى نفعي»[1] ثانيا، «مفهوم الفاعليـة المنظم بواسطة معايير»، ويهم مجموعة اجتماعيـة توجه عملها حسب قيم مشتركـة، على اعتبار أن المعايير تعبر عن اتفـاق موجـود بين أعضاء الجماعـة، أي أن المعيـار الجمـاعي يغـدو هـو المرجع الحاسم للقيام بعمـل معين أو بتركه». والمفهـوم المركزي للامتثـال إلى معيار يعنـي أن انتظارا عـاما للسلوك قد توفر»[2] ثالثا، مفهوم «الفاعلية المسرحية» وهو مفهوم لا يهم، في البدء، الفاعل ولا أعضاء جماعة معينة، وانما المشـاركين في تفاعل يشكلون من ذواتهم جمهورهم الخاص، أي أن الفاعل يخلق لـدى جمهوره شعورا ما أو صـورة لنفسه بالكشف عن ذاتيتـه. في هذا النموذج من الفاعلية يسير المشاركون تفاعـلاتهم بتنظيم الوصول المبادل إلى الذاتية الخاصة لكل واحد «فالمفهوم المركزي للتقديم الذاتي لا يعني إذن سلوكا عفويا للتعبير، ولكنه يعني صياغة أسلوبية للتعبير عن التجارب الخاصة موجهة إلى الجمهور»[3]. إن هذا النموذج من «العمل المسرحي» يصلح، بـالـدرجة الاولى، لـوصف مجموعة من التفـاعـلات بطريقـة فينومينولوجية. وأخيرا، هناك مفهـوم «الفاعلية التواصلية» التي تهم التفاعل الحاصل بين شخصين، على الاقل، قادرين على الكلام وعلى الفعل، خالقين، بذلك علاقة شخصية متداخلـة سواء اعتمادا على وسائل لغـوية أو غير لغويـة، «والفاعلون يبحثـون عن اتفاق حـول وضعيـة عمليـة بهدف تنسيق مخططـاتهم العمليـة، بطـريقـة اجتماعيـة، وكـذلك ممـارساتهم. والمفهـوم المركزي للتـأويل يهم بالـدرجة الاولى، التفـاوض حـول تعريفـات الوضعيات الكفيلة بخلق الاجماع»[4] في هذا النموذج من العمـل تحتل اللغة، كما يظهر، مكانة بالغة الاهمية.

ولكي لا نطيل في تفصيل مستـويـات هذه المفـاهيم الاربعـة كما صاغتهـا مختلف النظريات الاجتماعيـة فان مفهوم الفاعليـة التواصلية مرتبط عنـد هابرماس بمسـألة العالم المعيش، لأنـه لا يمكن التفكير في هـذا العالم إلا من خـلال مجمـوعـة من نماذج التأويل منقولة بواسطة الثقافة ومنظمة بواسطة اللغة. ثم إن العالم المعيش يشكل السياق الذي من خلاله تتم عمليات التفاهـم بين الذوات.

ومـا دامت عمليـة التحـديث في ارتباطهـا الجدلي بعمليـة العقلنـة، خلقت مجالا عموميا يسمح بإبراز مختلف وجهات النظر والآراء والمصالح والادعاءات، فإن هذا المجال

(1) Ibid, P. 101.
(2) Ibid, P. 101.
(3) Ibid, P. 102.
(4) Ibid, P. 102.

العمـومي نفسه، بـالـرغم من تعبيره النسبي عن بعض قضـايا العـالم المعيش، فإنـه يبقى مـرتبطـا بـاستراتيجيـة النظـام المؤسسـة، بشكل أولي، على أشكـال التنظيم الاقتصـادي الرأسمالي والادارة الحديثة الموجهة من طرف الدولة المعقلنة.

وفي هذا السياق فان هابرمـاس رجع، مرة أخرى، إلى الاجتهادات النظرية لماكس فيبر كما استفـاد من الانفتـاحات الفكـريـة والعلميـة لكل من تـالكـوت بارسنـز وكـارل ماركس.

فالحداثة بحكم تمايزهـا إلى مجالات محددة للعلم والاخلاق والفن، باعتبار أن لكل مجال منطقه المستقل وأنه قابل لأن يستقبل تدخلات عقلانية قد لا تمس المجال الآخر، فإن هذه الحداثة، في نظـر فيبر، يجب أن تستند إلى مؤسسات اقتصاديـة وبيروقراطية من أجل تحقيق غايـات العقلنة وإنجاز التحـديث. بل إن هابـرماس يلاحظ أن «عمليـة التنـظيم الاداري تشكل بـالنسبة لفيبر ظـاهـرة جوهـريـة لفهم المجتمعات الحديثـة»[1]. غير أن الاشكال التنظيميـة للدولـة الحديثة يمكن أن تمس مجالات أخـرى غير الاقتصاد والادارة. من هنـا ضرورة عقلنـة النظام «لأن المعـرفـة القـادرة على العقلنـة تظهر في قـدرة الانظمـة الاجتماعية على التنظيم الذاتي»[2].

وبناء على ذلك فإن كل نظام يفرز أنظمة فرعية داخل العالم المعيش، كما يعمل على خلق وسـائط Médiums تلعب دورا أسـاسيا في ضبط تـوازنه وعـلاقاته. مـن بين هذه الوسائط هناك المال والسلطة واللغة.. الخ وقد قام هابرماس بتحليل طويل لنظرية النظام عند تالكوت بارسونز في علاقتها بنظرية الممارسة، حيث تعرض لمختلف هذه الوسائط على مستوى الـوظيفة التي تقـوم بها داخل المجتمع الحديث، باعتبـار أنها تعطي للنظام بعض الوسائل لتسيير مـؤسساته ومراقبـة تحركاته ونزوعـات فئاته. بل إنها تؤثـر، وأحيانا بشكل قوي، حتى على مستـوى التفاهم بين الذوات. ذلك أن المال مثلا ليس بسلعـة ولا بعامل إنتاج لأنه «يرمز إلى مقدار من القيم، ولكنه كـوساطة فانه لا يملك أية قيمة داخلية. وفي هذه النقطة فـانه لا يتميز تماما عن وساطـة أخرى مثل اللغة، اذ أنه بملفوظـات تواصلية فاننا نعبر عن معرفة، ولكن التعبيرات الرمزية ليست هي المعرفة.

(1) Habermas (J) : "Théorie de........", T2, op. cit, P. 336.
(2) Ibid, P. 337.

غير أن وساطة المال لا يجب، فقط، «أن تحل محل اللغة كناقلة للمعلومات لأنه يجب أن تقوم بذلك، أولا وقبل كل شيء، فيما يتعلق بعملية التنسيق»[1] التي يتم التوصل إليها في الفاعلية التواصلية بين الذات المعبرة عن ادعاءات الصدق والآخر المستقبل لهذه الادعاءات.

بمعنى آخر أن المال يعتبر «وساطة «منظمة» مثله في ذلك مثل السلطة التي «تمثل تجسيدا لمقادير القيم بدون أن تكون لها، هي، قيمة ذاتية أصلية. فالسلطة لا تتمثل في العمليات الفعلية ولا في استعمال القوة المادية. ووساطة السلطة تعكس، هي كذلك، بنية الادعاءات على إفسادالاشياء والناس ماديا»[2] إلا أن من يملك السلطة ومن يخضع لها كلهم ينتمون لنفس الجماعة. واذا كانت المنفعة تميز وساطة المال فان الفعالية في التحقيق الفعلي للهدف تمثل القيمة العامة للسلطة. ومن ثم «من يملك السلطة يمكن أن يحدد مسبقا موقف من هو خاضع لها، بدون أن يبقى تابعا لاستعداده للتعاون[3]. فالحكومة في المجتمع الحديث، لا يجب أن تقتصر على تسيير رأسمالها في السلطة لأنه يتعين عليها، تجديده باستمرار - أي رأسمال السلطة - بتحيينه وبمواجهته، أحيانا، مع سلطات أخرى. اذ عليها أن تبرهن على سلطتها بإخضاعها للامتحان.

إن هابرماس يتعبر أن الانفصال بين النظام والعالم المعيش يشكل شرطا ضروريا للانتقال من المجتمعات الطبقية للفيودالية الاوروبية إلى المجتمعات الطبقية للحداثة في مراحلها الاولى، غير أن النموذج الرأسمالي في التحديث يمتلك خاصية تتمثل في كون «البنيات الرمزية للعالم المعيش تفسد أي تشيؤ من خلال ضرورات الانظمة الفرعية التي تمايزت واستقلت بواسطة المال والسلطة»[4].

ولكي لا نطيل في استعراض التفسير الذي قدمه هابرماس لتبرير هذه الاطروحة نشير، بشكل أساسي، إلى أنه للقيام بذلك عمل على إدماج نظرية الحداثة ذات النزعة الوظيفية عند تالكوت بارسنز في إشكالية فيبر عن العقلانية الغربية، لا سيما وأن بارسنز لا يتعرض للامراض الاجتماعية التي تنتجها الحداثة في حين أن نظرية فيبر تسمح بالاقتراب من ذلك. في حين أن نظرية النظام يمكنها أن تقدم بعض عناصر التحليل لمسألة الازمة.

(1) Ibid, P. 292.
(2) Ibid, P. 295.
(3) Ibid, P. 295.
(4) Ibid, P. 311.

ويرى هابرماس أنه للحديث عن عقلنة المجتمع والمؤسسات وتأثير ذلك على العالم المعيش ومجالات القيم لابد من نحت مفهوم للازمة يمكن أن تستعين به العلوم الاجتماعية في مقاربتها لظواهر الحداثة، لذلك «فالأزمات تبرز حين تقبل بنية نظام اجتماعي في مواجهة مشكل ما، أقل ما يمكن من إمكانيات الحلول التي يطالب بها النظام من أجل المحافظة على ذاته. وبهذا المعنى فإن الازمة هي عبارة عن اضطرابات دائمة لاندماج النظام»[1]. غير أن التغييرات التي يمكن أن تطرأ على النظام لا يجوز أن نعتبرها كلها، مولدة للأزمة، فالانظمة لا تقدم بوصفها ذوات لأن «هذه الذوات وحدها.. يمكن أن تتورط في الأزمات»[2] بل إنه في الوقت الذي يعتبر فيه أعضاء المجتمع أن التغييرات البنيوية تشكل خطرا بالنسبة لوجود النظام ويشعرون بأنهم مهددون في هويتهم الاجتماعية في هذه الحالة، فقط، يمكن أن نتكلم عن أزمة.

«فالاضطرابات الناتجة عن اندماج النظام ليست خطيرة بالنسبة لوجود النظام نفسه إلا في الوقت الذي يكون فيه الاندماج الاجتماعي معرضا للخطر أي حينما يصبح الاجماع، الذي يشكل قاعدة للبنيات المعيارية، مهددا يدخل المجتمع في فوضى. وبالتالي فان حالات الازمة تتقدم في شكل تفكيك للمؤسسات الاجتماعية»[3].

للأنظمة الاجتماعية هويتها الخاصة كذلك. فالمؤرخ قادر، اعتمادا على وسائله الخاصة، على التمييز بين الثورة التي تقلب نظام دولة بأكمله وانهيار امبراطوريات، وبين مجرد تحولات بنيوية. ومن ثم فإن القطيعة مع التراث، مثلا والتي تنزع عن أنظمة التأويل الضامنة لهوية جماعية معينة، قدرتها على الدمج الاجتماعي، تعتبر مؤشرا على انهيار الانظمة الاجتماعية. وفي هذا الافق «فإن المجتمع يفقد هويته في الوقت الذي لا تجد الاجيال الجديدة نفسها في التراث»[4].

غير أن القطيعة مع التراث مقياس يفتقر إلى شيء من الدقة، لأن وسائل نقل التراث وأشكال الوعي بالاستمرارية التاريخية تتغير، هي بدورها، حسب تغيُّر التاريخ. فالمجتمع لا يدخل في أزمة بمجرد أن يقول اعضاؤه ذلك أو أن يعلنوا عن ذلك لأن «ظواهر الازمة تتوقف موضوعيتها على واقع أنها تبرز من مشاكل التنظيم التي تبقى بدون حل. وأزمات الهوية لها ارتباط بمشاكل التنظيم. والذوات الفاعلة لا تكون واعية، في

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 13.
(2) Ibid, P. 14.
(3) Ibid, PP. 14-15.
(4) Ibid, P. 15.

كثير من الاحيان بهذه المشاكل، غير أن هـذه المشاكل تولد مشاكل متفـرعة تنتج مفعولات بطريقة خصوصية على وعي الذوات لدرجة يغدو فيها الاندماج في خطر»[1].

أما على الصعيد السيـاسي فان النظام في حاجة، ومنـذ البدء إلى وفاء الجماهير، كما يلاحظ هابرماس، وبحكم أن الدولة توجهها اختيارات اقتصادية ومؤسسات ادارية، فان الازمات التي يسقط فيها النظـام، تكون في عمقها، أزمات عقـلانية، لأن النظام الاداري يعجز عن ضبط متطلبـات النظام الاقتصـادي مع متطلبات تنظيم المجتمع، الامـر الذي يؤدي إلى نوع من أزمـة المشروعية. وبالتالي فإن «نظام المشروعيـة لا يتوصل إلى الحفاظ على وفـاء الجماهير في المستـوى الضروري بتحقيق متطلبـات التنظيم التي يتلقـاهـا من النظـام الاقتصادي»[2].

إن تحليل هابرمـاس للعلاقة بين الاقتصاد والادارة والسياسـة والمجتمع يبدو متأثرا فيه بـالنظرية الماركسيـة، وهو لا يخفي هذا التأثير، غير أن المرء يـلاحظ كثيرا من التداخل بين المنطلقات الماركسية والنظرية الفيبرية لا سيما فيما يتعلق بمسألة المشروعية، إذ يعتبر أن أزمة العقلانية هي، في الواقع، أزمـة نظام تُعَبِّر عن نفسها في الخلل الذي يحصل في تنظيم أجهزة الدولة ولا سيما على صعيد المشروعية، لذلك يرى هابرماس أن «أزمة المشروعية هي، بشكل مباشر، أزمة هوية»[3] على أساس أنها لا تنتقل من خـلال وضع اندمـاج النظام في خطر، بل تبرز من واقع أن استكمال مهام التخطيط التي تتكفل بها الدولة تضع بنية الرأي العام غير المسيس موضع سؤال.

إن مسألة المشروعية لا بد أن تطرح قضية الحقيقة، بالنسبة لهابرماس، لان النظام، من أجل تنظيم اختـلالاته، في حـاجـة دوما إلى سنـد شرعي أو إلى السيطرة أو هما معـا. وماكـس فيبر كان من بين الـذين نظروا لما يسميـه بـ «السيطرة الشرعيـة»، بحيث يعتبر أن «الدولة الحديثة بـاعتبارها تجمعا للسيطرة ذا طابع مـؤسسي، بحث (بنجاح) على احتكار العنف المادي الشرعي بوصفه وسيلة للسيطرة داخل حدود جغرافية معينة»[4]. غير أن هذا التصور يفترض التسـاؤل عن العلاقة بين الاعتقـاد في مشروعية قرارات معينـة وقدرتها على التبرير من جهة، وصدقها الفعلي من جهة ثانية.

---

(1) Ibid, PP. 15-16.
(2) Ibid, P. 70.
(3) Ibid, P. 71.
(4) Weber (M) : "Le savant et le politique", Paris, Librairie Plon, 10/18.

لا يمكن أن نفسر ادعاء صلاحية معايير معينة بدون أن نرجع إلى اتفاق مُعلَّل بواسطة حجج عقلية، أو على الاقل أن نرجع إلى القناعة بأن هذه الحجج يمكن أن تولد إجماعا من أجل تبني هذا المعيار أو ذاك. وهذا لا يمكن أن يتم إلى داخل جماعة تواصلية تعالج القضايا المطروحة عليها في سياق مناقشة عقلانية لادعاءات صلاحية هذه المعايير، يمكن أن يترتب عنها القول بأن المعايير المقترحة صحيحة. غير أن العنصر المعرفي للمعاير لا يختزل إلى مضامين قضوية لانتظارات سلوكية تقبل المعايير لأن «الادعاء المعياري للصلاحية هو نفسه معرفي، بمعنى أنه يفترض دائما (حتى ولو كان بطريقة مزيفة) إمكانية قبوله داخل مناقشة عقلانية، وبعبارة أخرى، أنه يمكن أن يكون مؤسسا على إجماع الأطراف المهتمة و إقامته بفضل البراهين»[1].

إن مفهوم هابرماس لهذه القضية يدخل ضمن تصوره العام للاخلاق التواصلية، تلك الاخلاق التي لا تحتاج إلى أي مبدإ مسبق لأنها تستند، أساسا، على المعايير الاساسية للخطاب العقلاني الذي يتعين افتراضه، طالما أننا نتحرك داخل سياق للمناقشة وللتواصل. ويبدو أن الطابع المثالي للغة، في هذا الفهم، يمكن أن يعاد بناؤه ضمن التداوليات الكلية*. Universelle .

ويميز هابرماس في حديثه عن المعايير بين تلك التي تحتمل إمكانية تبريرها وتلك التي تستقر على علاقات قوى محددة. ومن ثم فالمعايير التي تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تعتمد على اجماع عقلاني، في حين أنه في الوقت الذي لا تكون فيه المصالح قابلة للتعميم فإنها تستند إلى القوة. وفي هذه الحالة يجب أن نتحدث، كما يقول هابرماس، عن «قوة معيارية»[2]مثل ما يحصل في حالة التسوية Compromis التي هي عبارة «عن توازن حسب المعايير بين المصالح الخاصة، شريطة أن يوجد توازن بين سلط الأطراف المعنية»[3].

إن الفصل بين السلطات يشكل مبدءا تنظيميا يوجه لضمان التوازن بين مختلف مجالات المصالح الخاصة لكي تكون التسويات ممكنة، وفي كل الحالات فان تعميم المصالح لا يمكن أن يتم إلا من خلال المناقشة العمومية. إلا أنه يجب التفريق بين «فصل

---

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 146.

*الكلية universalité تعني عند هابرماس "موضوعية المعرفة ومشروعية المعايير الجاري بها العمل" Ibid, P. 23.

(2) Ibid, P. 154.

(3) Ibid, P. 154.

السلطات والديمقراطية لأنها لا يشكلان مبادىء للتنظيم السياسي من نفس المكانة»[1]. ففصل السلطات لا يمكن أن يحصل بطريقة مشروعة الا إذا وجد تنظيم مجالات المصالح التي لا يمكن تبريرها خطابيا وتطالب، بالتالي، بشكل من أشكال التسوية. هذا من جهة، أما من جهة ثانية فان التشكيلة الخطابية للارادة تسعف على التمييز، بطريقة يمكن أن يحصل حولها إجماع بين المصالح الخاصة والمصالح القابلة للتعميم. ولهذا فان تسوية ما لا تنعت بأنها كذلك إلا إذا توفر شرطان: توازن السلط بين الاطراف المتنازعة، والطابع غير القابل للتعميم للمصالح التي تكون موضوع مفاوضات». وإن لم يتوفر شرط واحد من هذين الشرطين العامين لتكوين التسويات فان الأمر يتعلق حينذاك بتسوية مزيفة. وفي المجتمعات المعقدة تكون التسويات المزيفة شكلا مُهما للمشروعية. ولكن ذلك لا يمثل قاعدة من الناحية التاريخية. أما ما يسيطر، على العكس من ذلك، في المجتمعات الطبقية التقليدية وفي مجتمعات الرأسمالية الليبرالية، فهو الشكل الايديولوجي للتبرير الذي يُؤكد أو يفترض، بطريقة مزورة، بأن المصالح قابلة للتعميم»[2].

لذلك فان الديمقراطية لم تعد تعبر عن نمط من الحياة يجسد المصالح القابلة للتعميم لكل الأفرادبقدر ما أضحت نهجا لاختيار الزعماء ولتزيين جهاز التسيير. اننا لم «نعد نفهم الديمقراطية على أنها تمثل الشروط التي تساعد على تحقيق كل المصالح المشروعة عن طريق تحقيق المصلحة الاساسية من أجل المشاركة وتقرير المصير. إنها لم تعد تعني الآن، إلا إطارا اصطلاحيا للتوزيع من أجل التعويضات المناسبة للنظام، بمعنى آخر إنها عامل تنظيمي لاشباع المصالح الخاصة»[3]. فالديمقراطية لم تعد، إذن، مرتبطة بالمساواة السياسية، بمعنى التوزيع المتساوي للسلطة السياسية ولحظوظ ممارسة السلطة. فالمساواة لا تعني الا الحق الشكلي في الوصول إلى السلطة على أساس الحظوظ المتساوية بالنسبة للجميع. ومن تم فالديمقراطية لم تعد تستهدف عقلنة السيطرة بفضل مشاركة المواطنين في العمليات الخطابية لتشكيل الارادة، بقدر ما يجب أن تخلق صيغا ممكنة للتسويات بين النخب المسيطرة.

ويلاحظ هابرماس أن هذا التحليل يؤدي، بالضرورة إلى التخلي عن النظرية الكلاسيكية للديمقراطية، أي أنه لم تعد كل القرارات، التي لها انعكاسات سياسية بالغة الأهمية، هي التي يجب إخضاعها لتوجيهات التشكيل الديمقراطي للارادة، ولكن،

(1) Ibid, P. 154.
(2) Ibid, P. 155.
(3) Ibid, P. 169.

فقط، النظام الحكـومي التي تتحدد بوصفها سيـاسية . ومن تم فان تعـددية النخب تحل محل تقـرير مصير الشعب وتجعـل النظام الاجتماعي خـاضعـا لادارة خاصـة مستقلـة عن ضغوط المشروعية ومحصنة ضد مبدإ التشكيل العقلاني للارادة .

من هنا ضرورة النقد والكشف عن الآليات المحـركة للمجال العمومي والتدخل في معمعة البرهنة والمواجهة العقلانية بهدف «تشكيل رأي عام من خلال المناقشة»[1].

بمعنى آخر أن هابرماس يرى أن مشروعية النظام السياسي لا يمكن الدفاع عنها الا بواسطة المناقشة العمومية المبنية على اعتبارات برهانية، ذلك ان انماط الخطاب التقليدي لم تعد قـادرة، في الزمن الحديـث، على اضفاء المشروعيـة على النظام السياسي الـذي أسس أجهزته ومجالاته على قـوة البرهنة والعقلنة . والمشروعية عند هابـرماس هي «الاعتراف الذي يستفيد منـه نظام سيـاسي معين . فضرورة المشروعية تـرجع إلى ضمان الاندمـاج الاجتماعي الخاص بهويـة مجتمع محدد بالمعـايير. أما أشكـال المشروعيـة فلها وظيفـة الاستجابـة لهذه الضرورة، أي بـاظهار الكيفيـة والسبب اللذين يجعـلان من هذه المؤسسـات القائمـة (أو المطلوبـة) في مستوى تنظيم السلطة السيـاسية لدرجة أن القيم المكـونة للهويـة الاجتماعية تُبلغ عن الـواقع فعليا . . وهـذه الاشكـال من المشروعية لا تتكـون في استقلال عن القـوة التبريرية التي تحتـويها هذه الأشكال نفسها، والتي يتعين اخضـاعها للتحليل الصوري، بمعنى آخـر أن هـذه الـدوافع تـابعة كـذلك لإمكـانيـات إضفـاء المشروعيـة أو للحجج المقدمة»[2]. وبالتالي فإن المشروعية لا يمكن أن تكون إلا اجرائية .

فـالأنظمة التبريـرية لا يمكن أن تكـون الا برهـانيـة لذلك فـان المجال العمـومي الحديث يجب أن يشتغل في ارتباط مع المشروعية الاجرائية وفي سياق إجماعي لانه بدونه من الصعب الدخول في تواصل برهاني مؤسس على العقلنة «فما يميز المشروعية السياسية هو أن الاجماع بوصفه قابلا للتحقيق احتمالا وضرورة . . يتم في مجال عمومي نفترض أنه حر وخال من أي سيطرة»[3].

إن هابرمـاس في كتاباته السياسية الأخيرة بـدأ يتخذ موقفا أكثر جـذرية من مسألة السلطة والديمقـراطية والسياق التواصلي، فهو بالـرغم من تأكيده على الاجماع الناتج عن المنـاقشة العقـلانية فإنـه، مع ذلك، يلاحظ أن الـدولة الحديثـة لم تصل بعد إلى المستـوى

(3) Habermas (J) : "L'espace public........", op. cit, P. 260.
(1) Habermas (J) : "Après Marx", op. cit, 257.
(2) Hunyadi (M) : "La souveraineté de la procédure.......", op. cit, P. 22.

المعيـاري المطلوب، بل إن «دولـة القـانون تحافظ على معنـى معياري فقط من منظـور أنها مشروع تاريخي»[1]. لأنه من زاوية النظرية السياسية فإن التاريخ عبارة عن مختبر للبراهين. فالجدل الذي كـانت تتطلع الثورة الفرنسيـة إلى تحقيقه بين الليبرالية والديمقـراطية الجذرية تفجر في العالم كله، كما يرى هابرماس، فالصراع يستهدف «معرفة الكيفية التي يحصل بها التوافق بين المسـاواة والحرية، والوحـدة والتعدد، حق الأغلبيـة وحق الأقلية»[2]. بل إن هابرماس يأسف بحزن على «فشل مشروع لا يمكن التخلي عنه مع ذلك»[3]. وهذا الفشل كما القرار بعـدم التخلي عنه، يبين كيف أن المشروع الثـوري (يقصد الثـورة الفرنسيـة) كان ينظر إلى ما وراء الثـورة نفسها، لذلك يتعين ترجمة المضمون المعياري لهذه الثـورة، الفريدة من نوعهـا، إلى المفاهيم السياسية المعـاصرة. وذلك من خلال إعادة تأويل لمبـدإ السيادة الشعبية، تلك السيادة التي «لا يمكن أن تصل إلى مستوى القدرة على التعبير عن ذاتها الا في الشروط الخطابية لعمليات ذاتية متمايزة لتشكيل الرأي والارادة»[4] على اعتبار أن العلاقة الـداخلية بين تشكيل الارادة السيـاسية وإرادة الـرأي العـام لا يمكن أن تضمن عقلانيـة القرارات إلا إذا كانت المداولات بين البرلمانيين لا تجري بناء على معطيات مسبقة.

ويبـدو أن هابـرمـاس بـالرغم من تجذيـر بعض آرائه الأخيرة حـول الـديمقراطيـة والمضمون المعيـاري للممارسة السيـاسية، فـانه، مع ذلك، ظـل يؤكد على أن التفـاهم، داخل سياق تواصلي عقلاني يضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة والرغبة، شرط حاسم لخلق إجماع حقيقي يستطيع الفرد من خـلال المناقشة، الخروج من ذلك «الاستعمار الـداخلي» الذي فـرضته وسـائل الاتصال الحديثـة وعامـلا المال والسلطة في ضبط تـوازن النظام. لأن واقع السلطة أو السلطة كواقع لا تـوجد، حقيقة، إلا بواسطة إجماع يكتسب اعتمادا على تواصل بدون ضغوط ومـؤسس لتداخل بين الذوات والمواطنين، ومن ثم تغدو المؤسسـات السيـاسية تجسيـدا لهذا الإجماع، بحيث يتعين عليهـا حمايـة التـواصل من كل التحريفات المحتملة. وبمجرد ما تغيب الشروط التواصلية للتفاهم بين الذوات ويضعف الاجماع أو ينتهي، يختفي معه السياسي وتحل القوة محل السلطة.

لـذلك فإن التعـارض بين السلطـة والقـوة تعارض أسـاسي، اذ لا وجـود لسلطـة حقيقية بـدون اتفاق وإجماع وتفـاعل حر وإرادة مستقلـة للفعل والعمل في ضـوء نموذج

(1) Habermas (J) : "La souveraineté populaire comme procédure; Un concept normatif d'espace public", Revue, Lignes, N7, 1989, P. 31.

(2) Ibid, P. 31.

(3) Ibid, P. 30.

(4) Ibid, P. 34.

معياري. في حين انه في الوقت الذي تبرز فيه ارادة استخدام الافراد والضغط أو خلخلة التواصل واذلال الرأي العام وتشويه الاجماع من أجل أهداف خاصة، يسود منطق السيطرة والقوة وتنسحب الممارسة السياسية الحقيقية.

يتعلق الأمر إذن، بأخلاق تواصلية تستلهم عملياتها من «تداوليات كونية» تحيلنا إلى خطاب برهاني وإلى سلوك عقلاني يستهدفان خلق إجماع بواسطة تواصل حر وبدون ضغوط. غير ان الفهم المتعالي للعقل السياسي عند هابرماس، يعبر، في العمق، عن مجرد «شروط امكان اعادة بناء» معايير عامة للخطاب العقلاني لأن القول بضرورة الحوار والمناقشة واستعمال الحجج في التبادل العمومي واحترام أخلاق للممارسة الاجماعية، هو قول، في حقيقة الأمر، لا يتلاءم مع أية قوة عملية مسبقة لأنه يبقى في مجال الامكان والحق المعياري، بمعنى آخر أن المشروعية السياسية عند هابرماس تفترض أخلاقا ومعايير، وبالتالي فان الحداثة السياسية عنده ذات مضمون معياري. ولهذا السبب يؤكد على ان الحداثة ما زالت لم تكتمل بعد ويتعين فتح مجال للنقد يجمع بين الواقع والممكن ويؤسس لنظرة تغييرية للخطاب وللاشياء تجعل من العقل التواصلي أساس نقدها للحداثة العقلية في تجسداتها الآداتية.

الفصل الثاني

النظرية التواصلية وعقلنة الفاعلية

إن عملية التحديث تفترض العقلنة وهذه تستدعي معقولية تستند إلى معايير. ففَوْضى الزّمن الحديث وانحرافات العقل والعلاقات وتَعْويم المجال العمومي، كل هذا يشترط عند هابرماس، أخلاقا تواصلية تعتمد على ما أسماه بالتداوليات الكلية حيث التبادل المتكافىء ومواجهة الحجة بالحجة والقدرة على تبرير أي ادعاء للصلاحية لأجل خلق سياق تواصلي يتيح فرص التفاهم.

ولقد رأينا، في الفصل الأول أن هابرماس تأثر بشكل واضح بماكس فيبر بخصوص مسألة العقلنة والتحديث محاولا تجاوز محدودية الإطار الذي وضع فيبر فيه فعل العقلنة، بحيث نظر إليه على أنه موجه نحو النجاح وتحقيق الغاية المتوسلة بنشاط أداتي. ولذلك فإن نظرية المجتمع عند فيبر تعتمد وتُبْنَى على مفاهيم أساسية للأنشطة العقلانية. وارتباط هذه الأنشطة بأهداف وغايات لايقلص من أهمية نظرية فيبر في العقلنة لاسيما وأنه جعل مفهوم النشاط العقلاني يحيل بالضرورة إلى مقولات عملية منظمة إجتماعيا، وإلى نظام من التدخلات تدمج نوعا من المعرفة وتعقلن الواقع الاجتماعي في الاتجاه الخصوصي لهذه المعرفة. وبالتالي فإن نظرية النشاط العقلاني بحكم اعتمادها على نظرية للمجتمع فإنها كذلك نظرية في المعرفة.

ولقد لاحظ أحد الباحثين أن «مقولة» النشاط العقلاني «كاكتشاف هائل للسوسيولوجيا الفيبرية، تجد عند هابرماس خصوبة جديدة ومنفردة مع نظرية الفاعلية التواصلية» (1). بدون أن يعني ذلك أن هابرماس اكتفى باستكمال العمل السوسيولوجي

(1) Ferry (J-) : "Habermas, Ethique de la communication", op. cit, P.25.

لفيبر اعتمادا على الـوسائل الفلسفيـة الكـانطيـة. ذلك أن هابـرمـاس يلاحـظ أن النزعـة الكانطية الجديدة عند فيبر تفتقد إلى كثير من العمق الفلسفي والتأسيس النظري. وبالتالي إذا ما أمكن القول بخصوص ماكس فيبر «بنوع من القصور الفلسفي» فإن ذلك يمكن أن ينتج بعض التأثيرات على الصعيد السوسيولوجي الخاص[1].

إن ملاحظـة هابـرماس حـول هذا الموضـوع سوف نتعـرض لها بشيء من التفصيل عندما نتناول نظريته حول المجتمع ومدى اقترابها أو ابتعادها عن نظرية ماكس فيبر. المهم أن هـابرمـاس يؤطـر مشروعه ضمن الـدعوة إلى إعـادة الاعتبار لنـوع من «العقل العملي» يسترشد بأخلاق تواصلية لا تفرض بـواسطة سلطة أو اعتمادا على مرجع تقليدي، ولذلك فإن هذا الفيلسوف، وكما رأينا بخصوص مسألة الحداثة، يعتبر أن المجتمع الحديث يتكون من مجمـوعة من المجـالات لها منطقها الخاص، ولكن مع الإلحاح على مـواكبة التمثـلات الجماعية وأشكـال المشروعية السيـاسية والقيم الأخـلاقية والمعـايير القانـونية، داخل مجال عمـومي ينسج تـواصـلا بـدون ضغوط، أي أن هـابـرمـاس يهتم بكل مـا يتعلق بإنتـاج «المعنى»، على اعتبار أن هذا المعنى نفسه لا ينتج بشكل اعتباطي وإنما يتولد داخل سياق اجتماعي له منطقه المرتبط بمسألة الحقيقة.

فصيرورة المعايير، كما رأينا سابقا، لها قيمـة اجتماعية مستمدة من الإيقاع التواصلي ومعترف بها بين الذوات، أي أنها متوقفة، أساسـا على الفكرة التي تُكَوِّنها جماعة محددة عن الحقيقـة والصدق والصـلاحيـة، ومن ثمَّ فإن صـلاحية المعـايير الاجتماعيـة لاتتأسس إلا انطلاقا من تذاوت وتفاهم بين الأفراد المُكوِّنين لهذه الجماعة.

ويبدو أن البنـاء النظري لها بـرماس يستنـد على مقولـة التواصل بشكـل أساسي. فالتداوليـات الكلية التي عمل على التنظير لها تبرز شروط تفاهـم ممكن، لذلـك فإن نظرية الفاعليـة التواصلية بوصفهـا فاعلية موجهـة، بالدرجة الأولى، إلى التفـاهـم، تستهدف، منطقيـا البحـث عن شروط مجتمع ممكن. فهـذه النظـريـة تـدرس وتهتم بما ينتج داخل التفاعـلات الاجتماعية بين الأفـراد الذين يتواصلـون من أجل تحقيق مشروع معين، ولكن بالعمل على تنسيق مواقفهم وترتيب شؤون مصالحهم. لاشك أن الأمر يتعلق هنا بنوع من النشاط العقلاني بالقيـاس إلى غاية، وهابرماس يقر بـذلك، لكنه يلاحظ أن لهذا النشاط العقـلاني ذي الطبيعة الاستراتيجيـة، بُعْـدُ اجتماعي لأنـه يظهر في سيـاق منطق تفـاعلي يفترض، ضرورة، علاقة تذاوتية.

(1) Ibid, P. 25.

ومنذ البداية ونحن نتحدث عن النظرية التواصلية وعن العلاقة الوثيقة بين الحداثة والتواصل عند هابرماس. ويهمنا في هـذا الفصل، أن نقف عند أسس الفاعلية التواصلية ونظرتها لأخلاق التواصل والمناقشة وطبيعة تفاعلها مع مسألة الحداثة ضمن ما يسميه هابرماس بـ "العقل التواصلي."

1. حول الفاعلية التواصلية

لم يكف الفكر الإنساني عن طرح سؤال اللغة في علاقتها بالزمن والمجتمع والفكر، سواء تعلق هـذا السؤال بالمجال الفلسفي العـام أو بالحقول العلميـة المتعددة التي جعلت من اللغة موضـوعا لتفكيرها، كما أن التواصل يشكل هـاجسا نظريا وفكـريا راهنا، بل إن راهنيته في صيرورة لا متـوقفة، لأن أساليب وقنـوات التبادل الإنساني تتجدد بـاستمرار لا سيما في زمن الثورة التكنـولوجية التي جعلت من العـالم "قرية" تلتقي فيهـا كل الأجناس وتتواصل فيها كل الثقافات واللغات والتجارب.

لذلك فإن التـواصل لا يمكن حصر تَحرُّكاته داخل مجالات اللغة بـاعتبار أن الزمن المعاصر خلق وساطات وقنوات كثيرة توفر للإنسان إمكانيات تواصلية لاحصر لها وتسعفه من إنتاج زمنيته الخاصة.

غير أنه يصعب علينـا، هنا تعميم هذه الحالة، لأن الحداثـة الغربية، بـالرغم من نـزوعها المعلن نحـو الكونيـة ونشر علامـاتها عبر أكثر منـاطق الجغرافيـا العالميـة، إلا أنها اصطدمت بكثير من أشكال المقاومة الثقافيـة والحضارية لشعوب شكلت الحداثة بالنسبة لها صدمة حضارية وارتجاجا قويا في وعيها بالعالم وبالزمن والفكر.

فالحداثـة ثوّرت التـواصل. والتواصل، بكل تعبيراته، سمح للحـداثة بـالانتشار أكثر وبـالتفاعل أو التنابـذ مع مختلف المرجعيات الثقافيـة الإنسانية سـواء منها تلك التي تستجيب لضوابط العقل وتقبل بإدماج بعض مقومات الحداثة أو تلك التي بقيت محتفظة بمعايير وقيم ما قبل الحداثة وبالتصورات التقليدية للكون والزمن والمجتمع.

التفكير في التـواصل، إذن، هـو في العمق، تفكير في مسألـةالحداثـة. وإذا كـان الأمـر كذلـك، فإن الحداثة بـاعتبـارها تتـويجا لعقـلانيـة محددة يتداخل فيهـا التحـديث والعقلنة، وتناول التـواصل يستدعي، بطريقة أو بأخرى، النظر في مقـومات العقل المُوَلِّد للحداثـة. وبالتـالي فإن المعرفة الحديثـة يمكن إدراك حركتهـا وتعبيراتها من خلال نمطين

إثنين : النمط الأداتي وهـو الذي نظّـر لـه ماكس فيبر بشكل قـوي من خـلال ما يسميـه بـالعقلنة بـالقياس إلى غـاية ، والنمط التـواصلي الذي عمل هـابرمـاس على اقتراح بعض عناصره النظرية .

ومنذ الكتابات الأولى لها برماس تظهـر الأهمية الخاصة التي يعطيها لمسألة التفاعل والعمل في علاقتها بما هو أداتي أو تواصلي . ومن تمّ فإنـه ينظر إلى إشكاليته المركزية ضمن تصور عام للنشاط الاجتماعي . فالتفاعل يتحدد عنده بوصفه نشاطا تواصليا ، أي باعتباره ممارسة اجتماعيـة رمزية تصاغ بواسطة اللغـة العادية . كما أنه يتحدد بالـرجوع إلى «المعايير» الجاري بها العمل ، أي بالرجـوع إلى إشكالية التنشئة والمحددات الاجتماعيـة والثقافية التي تؤثر في النشاط الاجتماعي وفي السياق العام للتبادل .

وهكذا ينعت هابرماس «العمل» أو «النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية إما بوصفه اختيارا عقـلانيا أو تنسيقا بين الإثنين . فـالنشاط الاداتي يخضع لقواعـد تقنية تتأسس على معرفة تجريبية . وفي كـل حالة على حدة ، فإن هذه القواعد التقنيـة تتضمن تنبؤات شرطية تتعلق بالوقـائع القابلة للملاحظة ، سـواء فيزيائية أو إجتماعيـة . وهذه التنبؤات يمكن أن تكـون صحيحة كما يجوز أن تكـون خـاطئة . والسلـوكـات ذات الاختيار العقـلاني تتنظم حسب استراتيجيـة تستند إلى معـرفة تحليلية . والاستراتيجيـات تتضمن استنتـاجات على أساس قواعد الأفضلية (أنساق القيم) والمبـادىء العامة ، وهذه القضايا يمكن أن تستنتج بدقة كما يمكن أن لاتكون كذلك»[1].

إن النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية يحقق الأهداف المحددة داخل شروط معطاة ، أي أنه إذا كان النشاط الاداتي يوظف وسائل منـاسبة ، أو غير مناسبة ، بالقياس إلى معايير المراقبة الفعالة ، فإن واقع النشـاط الاستراتيجي لا يتوقف إلا على التقويم الصحيح لبدائل السلوكات الممكنة ، التي تُسْتَنْتَج من بعض القيم والمبادىء المتعارف عليها .

أما النشاط التواصلي فإن هابرماس يقصد بـه ذلك «التفاعل المصاغ بواسطة الرموز وهـو يخضع ، ضرورة ، للمعـايير الجاري بها العمل والتي تحدد انتظـارات مختلف أنماط السلوك المتبـادلة ، على أساس أن تكـون مفهومة ومُعْتَرَف بها ، بـالضرورة ، من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل . »[2]

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, P. 21.
(2) Ibid, P.22.

ويحصل أن تتقوى هذه المعايير الاجتماعية انطلاقا من مجموعة من الموافقات بحيث تتموضع دلالتها داخل التواصل الذي يتأسس اعتمادا على اللغة العادية .

وهكذا إذا كانت صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجية متوقفة على صلاحية القضايا الصحيحة تجريبيا أو تحليليا ، فإن صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس على التذاوت الذي يحصل في عملية التفاهم بحيث تضمن صلاحيتها من خلال الاعتراف بالتزامات الجميع ويرى هابرماس أن «القواعد المكتسبة من النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية تُوفِّر لنا إمكانية امتلاك مختلف المعارف العملية ، أما المعايير المُسْتَبْطَنَة فهي تُرَسِّخُ بعض بنيات الشخصية . ولذلك فإن المعارف العملية تضعنا أمام حل المشاكل التي تعترض المرء ، أما الحوافز فإنها تعطينا فرصة الفاعلية المنسجمة مع المعايير»(1).

وانطلاقا من هذا التمييز بين هذين النوعين من الفاعلية والنشاط يمكن التفريق بين الأنشطة الاجتماعية التي يسيطر عليها النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية أو تلك التي يبرز فيها التفاعل أو النشاط التواصلي ، ذلك أن الاطار المؤسسي لمجتمع ما يتمثل في مجموعة من المعايير التي توجه التفاعلات المُعبَّر عنها بواسطة اللغة . غير أنه توجد أنظمة فرعية مثل النظام الاقتصادي أو أجهزة الدولة التي تبرز فيها مبادىء النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية ، وبالمقابل هناك أنظمة فرعية أخرى مثل العائلة أو القرابة ، تقوم بوظائف عديدة وتنقل كثيرا من المعارف العملية ولكنها تعتمد أساسا على القواعد الأخلاقية للتفاعل . ولهذا يلح هابرماس على ضرورة التمييز بين الإطار المؤسسي لمجتمع ما أو العالم المعيش الاجتماعي الثقافي من جهة وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني بالقياس إلى غاية والمتداخلة فيما بينها من جهة ثانية .(2)

غير أنه بين هذين القطبين ، أي بين النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية وبين النشاط التواصلي ، يتعين الانتباه إلى موقع الاستراتيجيات التي كثيرا ما تتحدد بشكل متداخل بين هذين النمطين من النشاط ، على أن ندرك ضرورة عدم مماثلتها بسياق التفاعل . ويعتبر هابرماس أنه بالرغم من أن بعض الغموض بين التواصل والاستراتيجيات يُمْكن أن يحصل إلا أنه يتعين التمييز بين النشاط الاستراتيجي والأنشطة التواصلية . ذلك أن الاستراتيجيات تخضع للمنطق الحواري المفرد .

(1) Ibid, P. 23.
(2) Ibid, P. 24.

أما منطق التفاعل فإنه، على العكس من ذلك، حواري بشكل أساسي : أي أنه بالنسبة للحالة الأولى، فإننا نبلغ نوعا من التذاوت المتعالي المواقف لبعض القواعد التركيبية، أما التفاعل فإنه يرجع في الحالة الثانية إلى سياق التواصل وهو يَتَشكَّل، وإلى تذاوت يَتَكَوَّن بين من يفعلون في الأشياء على أساس الاعتراف المتبادل.

ولكن كيف يكون النشاط ممكنا باعتباره نشاطا اجتماعيا؟ بل وكيف يكون النشاط الاجتماعي ممكنا؟ ثم كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنا؟

هذه هي الأسئلة الأساسية التي يبدو أنها شغلت هابرماس في سياق بحثه عن صياغة عناصر نظرية لمسألة الفاعلية التواصلية. وهو يرى أن «نظرية للفعل مُؤَهَّلة للجواب على هذه الأسئلة يجب أن تكون قادرة على الإشارة إلى الشروط التي يكون فيها الآخر قادرا على «ربط» أفعاله بأفعال الانا»[1] ذلك أن النظرية السوسيولوجية للفعل لاتهتم، فقط، بالخصائص الصورية للنشاط الاجتماعي بشكل عام، وإنما تهتم كذلك بآليات التنسيق بين الأفعال والممارسات التي تساعد على الربط المتواصل والثابت لمختلف أشكال التفاعلات. فتشكيل نماذج التفاعل يفترض بأن تَعَاقُب الأفعال المكون من طرف مختلف الفاعلين لا يتوقف بشكل حدتي وإنما يكون مُنسَّقا حسب مجموعة من القواعد. وهذا الشرط عند هابرماس، ينطبق على السلوك الاستراتيجي، الذي رأينا أنه ذا طابع مونولوجي، كما ينطبق على السلوك التعاوني الحواري.

وبدون أن نُفصِّل في المناقشة التي دخل فيها هابرماس مع مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع حول نظرية الفعل، نكتفي بالقول بأن هابرماس يلاحظ أن هناك فوارق كبيرة بين النظريات السوسيولوجية والفلسفة فيما يخص الفعل والممارسة. ذلك أن «النظرية السوسيولوجية للفعل لاتهتم بالمشاكل الأساسية المتعلقة بحرية الاختيار والسببية أو بعلاقة الروح بالجسد أو بالقصدية . . . إلخ وهي موضوعات تناولتها الانطولوجيا والإبستمولوجيا ونظرية اللغة كما تتناولها النظرية الفلسفية للفعل، في حين أن ضرورة تفسير النظام الاجتماعي المتذاوت يؤدي بالنظرية السوسيولوجية للفعل إلى الابتعاد عن المقدمات الخاصة بفلسفة الوعي»[2].

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, PP. 413-414.
(2) Ibid, P. 414.

ويرى هابرماس أن نظرية تداولية للفعل والعمل يمكنها أن تساهم «في إعادة صياغة الأسئلة التي تعتبر الفلسفة، لحد الآن، أنها تشكل مجالها الخاص»[1]. ومن أجل ذلك عمل هابرماس على تقويم المساهمات النظرية لمجموعة من الاجتهادات الفكرية منها نظرية التبادل الاجتماعي والوظيفية النسقية، ونظرية الفعل المؤسسة على الأدوار الاجتماعية وفينومينولوجيا التعبير عن الذات والتفاعلية الرمزية والاثنوميتودولوجيا . . . إلخ بل إنه بسبب «الطابع الأحادي وضعف هذه المقاربات النظرية «أدخل هابرماس» مفاهيم النشاط التواصلي والعالم المعيش»[2]. وهكذا فإن الفعل، عنده، يمكن فهمه «باعتباره تحقيقا لمشروع عملي مُؤسَّس على تأويل معين للوضعية، إذ بتحقيق مشروع عملي ما يتحكم الفاعل في وضعية معينة. ووضعية الفعل تشكل جزءا من محيط الفاعل. وهذا الجزء يتكون في ضوء إمكانيات الفعل، ذات الدلالة بالنسبة للمشروع العملي والمدرجة باعتبارها كذلك من طرف الفاعل.»[3] ولكن الفعل لايمكن أن ينحصر في المستوى الاستراتيجي المتعلق بالحوار الذاتي للفاعل مع ذاته، بل يفترض نوعا من التقارب بين مختلف الذوات الفاعلة. وكل هذا يتم من خلال المشاركة في تواصل مُعَبَّر عنه بواسطة اللغة، أي أن الأمر يفترض اتفاقا ومعرفة مشتركة أو على الأقل تأثيرا يمارسه الفاعلون على الآخرين.

ويرى هابرماس أنه لكي توجد هذه المعرفة المشتركة، لايكفي أن تكون للفاعلين وجهات نظر متقاربة أو حتى وعي بهذا التقارب، ذلك أنه يتكلم عن «المعرفة المشتركة حين تكون مُكوِّنة لاتفاق ما ـ وهذا الاتِّفاق يتحدد بالاعتراف المتذاوت لادعاءات الصلاحية والقابلة لكي تكون موضوعا للنقد ـ والاتفاق يعني بأن الأشخاص المعنيين يقبلون صلاحية معرفة ما، أي قدرتها على الالزام التذاوتي»[4] ولهذا السبب فقط تقوم المعرفة المشتركة بوظيفة التنسيق بين الأفعال ما دامت تتضمن عناصر دالة بالنسبة لاستمرار التفاعلات. فالقناعات المُتَّفق عليها بطريقة تداولية تشكل التزاما متبادلا بين المشاركين في التفاعل. واعتبارا لهذه القاعدة فإن «القناعات المونولوجية، أي ما يعتبره كل واحد، في داخله صحيحا أو خاطئا، لا يمكن أن تؤثر إلا على المواقف الفردية»[5].

(1) Ibid, P. 414
(2) Ibid, P 415.
(3) Ibid, P. 415.
(4) Ibid, P.416.
(5) Ibid, P.416.

هناك، إذن، فـرق بين الاتّفاق والتأثير. وبالرغم من أنهما يشكـلان آليات لتنسيق الأفعال فإنه يستحيل الدخول "في عمليات تفاهمية بهدف الوصول إلى اتفاق مع مشارك في التفاعل، وفي نفس الوقت لغاية التأثير عليه" (1) فالاتفاق لا يمكن أن يكون مفروضا من فوق أو مقبولا نتيجة ضغط أحد المشاركين على الآخـر. وبذلك فإن الاتفاق يفقد خاصيته الناتجة عن القنـاعة المتبادلـة في الوقت الذي يتنبـه المعني بالأمر أن الاتفـاق ناتج عن تأثير خارجي مارسه عليه شخص آخر.

وهكـذا فإن "الموقف التفاهمي يُـوَلِّد تـداخـلا بين المشاركين في التفـاعل. فهم لا يمكنهم تجنب اتخاد مـواقف، إمـا بـالإيجاب أو بـالسلب، يُعَبَّر عنهـا من طـرف المرسل إليهم، ذلك لأنـه لا يمكنهم الـوصـول إلى إجماع مـا إلا على أسـاس الاعتراف التـذاوتي لادعاءات الصلاحية" (2).

غير أن التفـاعل والتـداخل والتـذاوت الذي يحصل داخـل سياق تـواصلي يتميـز بالاعتراف المتبـادل، لايمكن التفكير فيه إلا من زاوية الطـريقة التنظيمية التي تميـز النظام الاجتماعي وأنماط الفعل التي تتميـز بها مختلف التـدخـلات في الممارسـة الاجتماعيــة. فالفـاعل، مثلا، يحقق هـدفا مـا أو يخلق الشروط الملائمة لتحقيق ما يتطلـع إليه، وذلك بـاختيار الـوسـائل المنـاسبة داخل وضعيـة معينـة من أجل الـوصول إلى النجـاح، أي أن "العنصر المركزي هو المشروع العملي المُؤسَّس على تأويل معين للوضعية والهادف إلى تحقيق غايـة ما، وهـو مشروع يسمح باختيـار فعل محدد داخل مختلف الأفعال الممكنـة كذلك. وهذه البنيـة الغائية هي بنيـة تكوينية بالنسبـة لكل مفاهيم النشاط، ولكننـا نُميِّز مختلف مفـاهيم النشاط الاجتماعي بـالقياس إلى طـريقتها في التنسيق بين الأفعـال المتفرقـة" (3). لذلـك فإن تصنيف أنواع الأنشطـة يتوقف على طـريقة الإجـابة على السؤال التـالي: هل المقـاربات العمليـة تنظر إلى تـأثير الفعل التجريبي لـلانا في الآخـر أم تقيم اتفـاقا مُعَلَّـلاً عقلانيا بين الآنـا والآخر؟ وهكذا وحسب الإجـابة المعطاة لهذا السؤال يتـوزع المشاركون في التفـاعل إلى موقفين: مـوقف مُـوجَّه نحـو النجاح، ومـوقف مُـوَجَّه نحـو التفاهـم. أمـا "نموذج النشاط الاستراتيجي فإنه يكتفي بتفسير قواعد النشاط المُوجَّه نحو النجاح، بينما تقوم النماذج الأخرى بتحديد شروط الاتّفاق الـذي يساعد المشاركين في التفاعل على تحقيق مشارعهم العمليـة. فالنشاط المنظم بـواسطة المعايير يفترض، بين المعنيين بالأمـر، وجود

(1) Ibid, P.417.
(2) Ibid, P.417.
(3) Ibid, P. 418.

إجماع قيمي axiologique. والنشـاط التمثيلي dramaturgique يستنـد إلى العلاقـة الإجماعية بين الفاعل الذي يقوم بعمليـة التمثيل وبين جمهوره، وأخيرا فإن التفاعل المصاغ بواسطـة اللغة يتطلب إقـامة إجماع سـواء بتبنّي وتأويل وخلق دور معين، أو بالمشـاركة في تأويلات مشتركة " (1).

ولذلك فإن النظريات التي اهتمت بالتبادل أو بالسلطة والتي تأسست اعتمادا على نمـوذج النشاط الموجـه نحو النجـاح، تفترض أن المشاركين في التفـاعل ينسقون أفعـالهم بطـريقة يـؤثـر كل واحـد في الآخر، في حين أن النظـريـات غير التجريبيـة للفعل يُحِلُّـون عمليات التفاهم محل التأثير.

ويـلاحظ هــابـرمـاس أن النمــوذج الغـائي يمتـد ويتحــول إلى نمـوذج للفعل الاستراتيجي حين يأخذ الفـاعل في حسبانه قرارات الفاعلين الآخـرين أو واحدا منهم على الأقل، في تقييمـه للنجاح. وهـذا النموذج للفعـل يأخذ، من كثير من الأحيـان، معنى نفعيا utilitaire، أي أننا نقبل فيه أن الفـاعل يختار بحسب وسائله وغاياتـه بالقياس إلى المنفعة القصوى. مادامت العلاقـات بين الأشخاص الفاعلين بهدف النجاح لاتنتظم إلا من خلال التبادل والسلطة فإن المجتمع "يظهر وكأنه نظام أداتي، أي أن هذا النظام يختزل التـوجيهـات العملية في المنـاقشـة من أجل المال أو من أجل السلطـة، وينسق القـرارات اعتمادا على العلاقات الخاصة بالسوق أو السيطرة. " (2) إن هذا النوع من النظام سواء اتكأ على المال أو على السلطة، أي سـواء اعتمد على منطق الاقتصـاد أو على منطق السيـاسة، يشكل نظاما أداتيـا، لأنه لا يتعامل مع الذوات والأشخاص ومع عـلاقاتهم إلا من زاوية اعتبار المشاركين في التفاعل أدوات لبعضهم بهدف النجاح.

إن القيمة العامة، هنا، تتمثل في المنفعة، أي أن المشاركين في التبادل، وخصوصا فيما يتعلق بوسـاطة المال، يـؤثرون أو على الأقل يمكنهم أو يؤثـروا في الاختيارات المتبـادلة للعـروض، دون مـراعات الـروح التعـاونيـة المفترضة في النشـاط التـواصلي. ولـذلك فإن المردودية هي التي تشكل المقيـاس الذي يسـاعد على حساب النجـاح. وبشكل عام فإن " التفـاعلات الاستراتيجيـة تفهم، هي كذلك، بـوصفها تفـاعلات مُعبَّرا عنهـا بواسطـة اللغـة، ولكن داخل هـذا النمـوذج، فـإن أفعـال الكـلام نفسهـا تماثل الأفعـال الهادفـة للنجاح. ذلك أنه بالنسبة للذوات الفاعلة في النمو الاستراتيجي والباحثة، بشكل مباشر،

(1) Ibid, P.418.
(2) Ibid, P.419.

عن تحقيق مشاريعها العملية فإن التواصل بواسطة اللغة يمثل وسيلة مثل الوسائل الأخرى. " (1).

أما نماذج النشاط غير الاستراتيجية فإنها تفترض ما يسميه هابرماس بـ " الاستعمال التفاهمي " (2)، وذلك أنه في النشاط المنظم بواسطة معايير، فإن وظيفة التفاهم تتمثل في تنشيط وتحيين الاتِّفاق المعياري المحترم من طرف الجماعة. ومن ثَمَّ فإن مفهوم النشاط المنظم بواسطة معايير لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل بقدر ما ينطبق على أعضاء جماعة يُوَجِّه نشاطها بواسطة قيم مشتركة. فالفاعل المعزول يخضع أوّلاً يَخْضَع لمعيار ما في الوقت الذي تقدم فيه وضعية معطاة الشروط المناسبة لتطبيق هذا المعيار. إذ أن المعايير تُعَبِّر عن اتفاق موجود داخل الجماعة الاجتماعية. إن " المفهوم المركزي لملاحظة المعيار يشير إلى كونه يطابق انتظارات السلوك المُعَمَّم " (3).

وتحديد عملية الاتفاق المعياري بين أعضاء الجماعة يعني أن المعنيين بإيقاع التفاعل يميزون بين العناصر المعيارية والعناصر الحديثة الملازمة للوضعية التي يحصل فيها التفاعل. أي أنهم يميزون بين الوسائل والشروط التي تنظم الحقوق والواجبات وبالتالي فإن نموذج النشاط المعياري يفترض أن المعنيين بشأن التفاعل قادرون على تبني موقف يجعل منهم موضوعا للنظر والسؤال وعلى اتخاد موقف مطابق للمعايير في نفس الآن. أي أننا نفترض أن المشاركين في التفاعل يربطون علاقات مع العالم بطريقة تجعلهم، أيضا، يتحكمون في هذه العلاقات بواسطة اللغة ويوظفونها من أجل أهداف تفاهمية. ومن ثمَّ فالفاعلون لا يرجعون، مباشرة، إلى عناصر العالم الموضوعي، الاجتماعي أو الذاتي على أساس أن التفاهم يقوم بوظيفة "آلية لتنسيق الفعل بطريقة تجعل المشاركين في التفاعل يتفاهمون حول الصلاحية التي تطالب بها تلفُّظاتهم، بمعنى أنهم يعترفون، تذاوتيا، بادعاءات الصلاحية التي يتراسلونها بشكل متبادل " (4).

وإذا أراد كل فاعل خلق نوع من التفاهم فإنه يتعين عليه أن يعبر في تلفُّظه عن ثلاثة ادعاءات للصلاحية. أي أن يكون ملفوظه صحيحا ودقيقا وصادقا. فالمتحدث " يطالب بحقيقة الملفوظات أو القضايا من حيث الوجود، وبدقة الأفعال المنظمة بطريقة مشروعة وبسياقها المعياري وبصدق تمظهرات التجارب الذاتية " (5).

(1) Ibid, P.421.
(2) Ibid, P.421.
(3) Ibid, P. 422.
(4) Ibid, P. 429.
(5) Ibid, P.430.

ويعتبر هابرماس أنه إذا سلمنا بأن النشاط يعني التحكم في الوضعية المعطاة، فإن مفهوم النشاط التواصلي يحدد مظهرين إثنين من مظاهر التحكم في هذه الوضعية، يتعلق الأول بالجانب الغائي المرتبط بتحقيق مشروع عملي، ويتعلق الثاني بالجانب التواصلي الذي يهم تأويل الوضعية والوصول إلى اتِّفاق معين.

ومن أجل تعميق مفهوم النشاط التواصلي ودعمه نظريا، لجأ هابرماس إلى إدخال مفهوم العالم المعيش. فإذا كان التواصل في حاجة إلى سياق فإن العالم المعيش لا يقتصر دوره على توفير بعض عناصر هذا السياق، لأنه يشكل كذلك خزانا من القناعات يعمل المشاركون في التفاعل على استلهام بعض علاماته ورموزه لاتباع الحاجة إلى التفاهم الذي يتولد داخل وضعية محددة، بواسطة التأويلات القابلة لخلق الإجماع. وقد أدخل هابرماس العالم المعيش بوصفه " خَلْفِيّة للنشاط التواصلي "[1].

أي أن المشاركين في التواصل، ومن أجل التفاهم حول وضعية خاصة بهم، يرتبطون بتراث ثقافي يستمدون منه بعض العناصر، ولكن بالعمل على تحديدها. ولذلك فإنه " من الزاوية الوظيفية للتفاهم، يعمل النشاط التواصلي على نقل وتجديد المعرفة الثقافية، ومن وجهة نظر تنسيق الفعل فإنه يقوم بوظائف الاندماج الاجتماعي وخلق التضامن، أمَّا من زاوية التنشئة، أخيرا، فإن النشاط التواصلي يقوم بدور تشكيل الهويات الفردية "[2].

فالبنيات الرمزية للعالم المعيش يعاد إنتاجها من خلال الاحتفاظ بالمعرفة الصالحة، أي ما يمثل الجانب المحتفظ بصلاحيته في التراث الثقافي والعمل على تجديده، ومن جهة ثانية، العمل على استقرار أشكال التضامن بين أعضاء الجماعة، ثم من جهة ثالثة تكوين فاعلين مسؤولين. إن عمليات الإنتاج هذه تربط الأوضاع الجديدة بالأشكال القائمة للعالم المعيش، وهذا الرباط يتم على الصعيد الدلالي للمعاني والمضامين المتعلقة بالتراث الثقافي، وعلى صعيد المجال الاجتماعي للجماعات المندمجة اجتماعيا، وأيضا على مستوى الزمن التاريخي، أي تعاقب الأجيال. وفي مقابل هذه العمليات المتعلقة بإعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة هناك ما يسميه هابرماس بـ " المُكَوِّنات البنيوية للعالم المعيش والمتمثلة في الثقافة والمجتمع والشخص. على اعتبار أن " الثقافة هي الدخيرة المتوفرة للمعرفة التي يستمد منها المشاركون في التواصل تأويلاتهم حينما يتفاهمون

(1) Ibid, P.434.
(2) Ibid, P. 435.

حول شيء ما ينتمي إلى العالم " (1) أما المجتمع فهو "الأنظمة المشروعة التي ينظم، بواسطتها، المشاركون في التواصل انتماءهم للجماعات الاجتماعية ويضمنون، بذلك تضامنهم " ثم يضيف هابرماس، إنه يفهم من الشخصية تلك " الكفاءات التي بفضلها تكتسب الذات قدرتها على الكلام والفعل وبالتالي على المشاركة في عمليات التفاهم وعلى تأكيد هويتها الخاصة " (2).

وهكذا فإن الحقل الدلالي للمضامين الثقافية والمجال الاجتماعي والزمن التاريخي يشكلون الأبعاد التي تتطور فيها الأنشطة التواصلية، أي أن التفاعلات التي تنسج شبكة الممارسة التواصلية اليومية تُكَوِّن الوسط الذي من خلاله تتم إعادة إنتاج الثقافة والمجتمع والشخص. وهذه العمليات الثلاث تتعلق بالبنيات الرمزية للعالم المعيش، أي أنها تحصل، بشكل مختلف عن العمليات التي تتم على صعيد النشاط الغائي.

فإعادة الإنتاج المادي تكون في سياق النشاط الموجه من أجل غاية أي من خلال ذلك النشاط الذي يقوم به الأفراد الاجتماعيون أثناء تدخلاتهم في العالم لتحقيق أهدافهم.

ولذلك فإن النشاط التواصلي والنشاط الاستراتيجي باعتبارهما نمطان من النشاط الاجتماعي يشكلان بدائل بالنسبة للفاعلين أنفسهم، إذ أن المشاركين في التفاعل لهم القدرة على الاختيار بين الموقف التفاهمي أو البحث عن النجاح. والتحليل، وحده، هو الذي يسمح بالتمييز بين بنيات النشاط الغائي وبنيات النشاط التواصلي. " وفي إطار التفاعلات الاستراتيجية فإن وسائل التواصل تستعمل في اتجاه استخدام اللغة بالقياس إلى النتائج المتوخاة : بخلاف النشاط التواصلي، فإن تكوين الإجماع بواسطة اللغة لايؤدي وظيفة الآلية التي تسمح بتنسيق الأفعال. إذ أنه في النشاط التواصلي يضع المشاركون في التفاعل مشاريعهم العملية موضع التنفيذ آخذين بالاعتبار الاتفاق الحاصل من خلال وسائل التواصل، بينما تحافظ الأنشطة المنسقة على خاصية الأنشطة الغائية " . (3)

وهكذا فإن النشاط الغائي يعتبر مُكَوِّنا للنشاط التفاهمي وللنشاط الذي يستهدف النجاح في نفس الوقت. وفي كلتا الحالتين فإن الأفعال يتم ترجمتها في سياق التدخلات التي يقوم بها الفاعلون في العالم الموضوعي.

(1) Ibid, P. 435.
(2) Ibid, P. 435.
(3) Ibid, P. 442.

ويعتبر هابرماس أن الأنشطة الاستراتيجة والأنشطة التواصلية تشارك في إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائي، في حين أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش تتوقف على النشاط التفاهمي بشكل تام. ومن البديهي أن الأساس المادي يشكل شرطا ضروريا للحفاظ على البنيات الرمزية للعالم المعيش. غير أن "اكتساب التقاليد وتجديد أشكال التضامن وتنشئة الأفراد يتطلب كل ذلك تأويلا عفويا للتواصل اليومي، وبالتالي وساطة تتمثل في تكوين الإجماع بواسطة اللغة، إذ أن التفاعلات التي يتم فيها تعامل الشخص مع الآخر بوصفه موضوعا يجب التأثير عليه لا يتصل بهذا التذاوت المؤسس بواسطة اللغة، ففي إطار التأثيرات المتبادلة يستحيل نقل المضامين الثقافية وإدماج الجماعات الاجتماعية وتنشئة المراهقين". [1]

وباعتبار أن التفاهم ينسق بين الأفعال، فإنه يفترض، في نظر هابرماس، أن الأطراف المشاركة في التفاعل تتفاهم حول صلاحية تعابيرها وتعترف، تذاوتيا، بادعاءات الصلاحية التي تعلن عنها بشكل متبادل. فالفاعل حين يصوغ تعبيرا ما أو يقوم بتدخل ما فهو يرجع، بطريقة أو بأخرى، إلى عالم محدد، وبالتالي فإن تعبيره أو تدخله يكون قابلا للنقد. وهكذا فإن "مفهوم النشاط التواصلي يفترض اللغة باعتبارها وساطة من أجل عمليات التفاهم ضمن طبيعة خاصة، أي عمليات يتم فيها الإعلان عن ادعاءات الصلاحية من طرف الأطراف المعنية، والتي يمكن أن تُقْبَل أو ترفض". [2]

ولذلك فإن الأطراف المشاركة في التفاعل تُعَبِّىء كل إمكاناتها العقلية من أجل الوصول إلى التفاهم، أي أن المشاركين في التفاعل بهدف تحقيق الإجماع، عليهم أن يحترموا، في ادعاءات الصلاحية التي يعبرون عنها، حقيقتها ودقتها وصدقها. ففي أثناء الفاعلية التواصلية يتوقف التفاعل على الإمكانية التي يتوفر عليها المشاركون على التفاهم بشكل متبادل، حول تقييم صالح لعلاقاتهم بالعالم. ومن ثمَّ فإن النموذج العملي لانجاح هذا التفاعل يتمثل في الحصول على إجماع بين مختلف المشاركين على اعتبار أن هذا الإجماع يتوقف على المواقف الإيجابية أو السلبية المتخذة إزاء الادعاءات المعتمدة على الحجج والبراهين.

طالما أن الاتفاق أو الاختلاف يقاس بادعاءات الصلاحية المعلن عنها بصورة متبادلة، وطالما أن هذا الاتفاق أو الاختلاف لا يحصل بسبب ظروف خارجية، فإنه يعتمد،

---

(1) Ibid, P.443.

(2) Habermas (J) : "théorie de l'agir ...", Tl, op? cit, P. 115.

بشكل تام، على الحجج التي يحوزها المشاركون في التفاعل باعتبار أن هذه الحجج تُشَكِّل، في نظر هابرماس، المحاور التي يستند إليها التفاهم. فالحجة تُعَبِّر عن القدرة على القيام بتأويل عقلي، وبالتالي فإننا "لا يمكن أن نفهم الحجج إلا إذافهمنا الأسباب التي تجعل منها حججا قوية" (1)

لكن ماهي الدلالة التي يعطيها هابرماس للتفاهم؟ وللإجابة على هذا السؤال يشير، منذ البداية، إلى أن التفاهم ينظر إليه بوصفه اتفاقا بين ذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل، لأنه من المحتمل جدا أن نجد جماعة من الأشخاص تشعر بنوع من التقارب والوحدة بسبب نزوة أو موقف مزاجي يصعب علينا تحديد مضمونه القضوي أو الكشف عن الموضوع القصدي الذي يتمحور حوله، فهذا النوع من الوحدة في نظر هابرماس، لا يستجيب لشروط الاتفاق الذي يؤسس لعمليات التفاهم. ولذلك فإن "اتفاقا محصل عليه بطريقة تواصلية في الفاعلية التواصلية هو اتفاق متميز قضويا. وبفضل هذه البنية اللغوية فإن الاتفاق لا يمكن أن يستنبط من جراء تأثير ذي مصدر خارجي، لأنه يجب أن يقبل بوصفه صالحا من طرف المشاركين ولهذا السبب فإنه يتميز عن التوافق concordance . . . ذلك أن عمليات التفاهم تصبو إلى اتفاق يستجيب لشروط التصديق المبرر، عقلانيا، لمضمون تعبير ما. ومن تم فإن اتفاقا محصل عليه من خلال التواصل له أساس عقلاني . . . إنه يستند إلى قناعات مشتركة" (2).

فأفعال الكلام التي يعلن عنها شخص ما لا تتوفق إلا إذا قبل شخص آخر العروض التي تتضمنها وذلك باتخاد موقف (ضمني) بنعم أولا إزاء ادعاء للصلاحية قابل لأن يُنْتَقَد. لذلك فإنه كما تعلن الذات عن ادعاءاتها للصلاحية فإن الآخر يعترف أو يرفض هذه الادعاءات اعتمادا على حجج ممكنة. فالتفاهم ملازم للغة الإنسانية ولكن بدون أن يعني ذلك أن التفاهم يرجع إلى اللغة كما هو الأمر بالنسبة للغاية والوسيلة، ولكننا "لا يمكننا تفسير مفهوم التفاهم إلا إذا بيَّنَّا ما يعني استعمال الجمل بقصد تواصلي. إن مفهومي الكلام والتفاهم يتدخلان بشكل متبادل. ولهذا السبب يمكننا تحليل الخصائص التداولية الصورية للموقف الموجه نحو التفاهم باتخاد موقف الأطراف المعنية بالتفاعل كنموذج. حيث تقوم فيه الأولى في الحالة البسيطة، على إنتاج أفعال للكلام، وتتخد الأخرى، بالقياس إلى هذه الأفعال، مواقف بنعم أَوْلاَ (حتى ولو أن التعابير المنتجة

(1) Ibid, P. 132.
(2) Ibid, PP. 296-297.

في الممارسة التواصلية اليومية ليست لها، في غالب الأحيان شكلا لغويا واضحا، أو شكلا شفويا بصفة عامة) " (1).

ولكننا حيث نتحدث عن التفاهم فإننا نسلم بأننا متفقون على معنى الفهم أي متفقون على المستويات الثلاث التي يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم. ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا، أي يدرك دلالة ما يقال، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب، بالقياس إلى ادعاء معلن مع فعل للكلام ثانيا ؛ أي أنه يقبل أو يرفض العرض الذي يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يُوَجِّه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ثالثا. ويرى هابرماس أن "المستوى التداولي للاتفاق الفعّال من أجل تنسيق يربط المستوى الدلالي لفهم المعنى بالمستوى التجريبي لتحول لاحق للاتفاق الدال بهدف متابعة التفاعل " (2).

ولكن ما معنى فهم جملة تواصلية مستعملة؟ أو بلغة أكثر تبسيطا، ما معنى فهم تعبير معين؟ للإجابة على هذا السؤال يلاحظ هابرماس أن هذا السؤال هو الذي يشكل منطلق نظرية الدلالة المُؤَسَّسَة على التداوليات الصورية. فالدلالة الصورية تقوم بقطيعة مفهومية بين ما تدل عليه جملة معينة وما يريد متحدث ما قوله، لأن الدلالة النصية لجملة ما لا يمكن تفسيرها في استقلال عن الشروط التي تُحَدِّد مقاييس استعمالها التواصلي.

المهم أن عملية فهم تعبير ما تتم في سياق معرفة بالشروط التي يقبل فيها هذا التعبير من طرف أحد المستمعين، أي "أننا نفهم فعلا للكلام إذا عرفنا ما يجعله مقبولا" (3).

لذلك فإن هابرماس يلح في تصوره للفاعلية التواصلية على احترام سياقات التفاعل وعلى اعتبار العالم المعيش مجالا جوهريا يسند النشاط التواصلي ويزوده ببعض رموزه وعلاماته. وانطلاقا من هذا الاعتبار فهو يؤكد على ما يسميه بـ "التأويل التعاوني" لمختلف أشكال النشاط، وذلك بهدف خلق إجماع مبني على العقل ومتحرر من كل أشكال الضغط والإكراه. فالمشاركون في هذا الإجماع أو التأويل يرجعون، في نفس الوقت، لأشياء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي أو العالم الذاتي. وفي عملية رجوعهم إلى هذه العوالم يدركون ضرورة إدخال شيء من النسبية على ادعاءاتهم، لأنهم يفترضون

(1) Ibid, P. 297.
(2) Ibid, P. 306.
(3) Ibid, P. 307.

إمكانية الخطأ أو إمكانية الاحتجاج على هذه الادعاءات أو نقدها . من هنا يلزم الانتباه إلى مستويات التواصل " فالتفاهم يعني موافقة المشاركين في التواصل على صلاحية تلفظ ما ، في حين أن الاتفاق يعني الاعتراف الذاتي بادعاء الصلاحية التي يعلن عنه المتحدث في شأنه "(1).

ولقد أشرنا فيما قبل إلى أنه يتعين على كل ادعاء للصلاحية أن يراعي حقيقة الادعاء ودقته وصدقه ، لأنه لا يمكن تحقيق أي إجماع إذا قَبِل مشارك ما حقيقة تعبير معين وشكَّك في دقته المعيارية ، كما أنه لن يحصل الإجماع في الوقت الذي يقبل فيه المشارك في التفاعل الصلاحية المعيارية لنظام ما ، ولكن ليست له أية ثقة في جدية الإرادة التي لا يكف عن الإعلان عنها . وبالتالي فإن الفاعلية التواصلية تفترض من المشاركين متابعة مخططاتهم وقراراتهم في سياق اتفاق متبادل وعلى أساس التعريف المشترك للوضعية ، بمعنى آخر أن " الممارسة التواصلية الجارية تدخل في سياق عالم معيش يتحدد من خلال التقاليد الثقافية والتنظيمات المشروعة والأفراد المندمجين اجتماعيا . فالأعمال التأويلية تعيش على رأسمال إجماعي داخل العالم المعيش "(2).

غير أن قوة المعقولية الحاضرة في التفاهم بواسطة اللغة يتعين تنشيطها وتحيينها عندما يتقدم تعميم التعليلات والقيم . فالضغط باتجاه العقلنة والذي يقوم به العالم المعيش حين يدخل في وضعية إشكالية ، يزيد من الحاجة إلى التفاهم . ومن تم فإن العمل التأويلي وخطر الانشقاق (الذي يتنامى حين تؤخذ الطاقات النقدية بعين الاعتبار) يُعْلِنان عن نفسيهما .

إن هذه الوضعية هي التي تستدعي تدخل بعض الوساطات مثل المال أو السلطة لتنظيم أو إعادة تنظيم إيقاع التفاعل ، ولكن من منطلق التأثير على المشاركين فيه وتوجيه أنشطتهم حسب غاية محددة . في حين أن الفاعلية التواصلية تستند ، في جوهرها ، على الثقة المبررة عقليا وتعتمد على أخلاق تفاعلية تعترف بالقوة البرهانية للمشاركين في التواصل .

ويمكن القول إن هابرماس لا يفصل بين النشاط التواصلي وفعل العقلنة ، وبأن نظريته المعيارية في الحداثة تدمج التواصل والعقلنة ضمن جدلية تعطي للفعل البشري أبعاده العملية المبدعة . فهو يرى أن ادعاءات الصلاحية التي تُصَاغُ في شكل أفعال

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir...", T2, op. cit, P.133.
(2) Ibid, P. 200.

للكلام لا يمكن فهمها إلا من منطلق أخلاق فلسفية معيارية تتكىء في تصورها للفاعلية التواصلية على التداوليات الصورية وعلى نظرية خاصة للبرهنة .

لذلك فإنه يسمي تواصلية " تلك التفاعلات التي يتفق فيها المشاركون على تنسيق خططهم العملية بمهارة عقلية . وحين يحصل التوافق الذي يتحدَّدُ بالقياس إلى الاعتراف التذاوتي بادعاءات الصلاحية . وحين يتعلق الأمر بعملية تفاهم لغوية واضحة ، فإن الفاعلين باتفاقهم على شيء ما ، يُعْلنون عن ادعاءاتهم للصلاحية ، أو بشكل أدق ، عن ادعاءاتهم للحقيقة وللدقة أو للصدق حسب رجوعهم إلى شيء ينتج في العالم الموضوعي (بوصفه بمجموعة حالات من الأشياء الموجودة) أو في عالم الجماعة الاجتماعية (باعتبارها مجموعة من العلاقات الشخصية المتداخلة ، والقائمة بشكل مشروع داخل الجماعة الاجتماعية) أو في العالم الذاتي الشخصي (باعتباره مجموعة من التجارب المعيشة التي لكل واحد امتياز معيشتها) . وإذا كان النشاط الاستراتيجي يتميز بكون الواحد يؤثر في الآخر تجريبيا (سواء بتهديده بعقوبة ما أو بإغراءه بمكافأة معينة) وذلك للحصول على الاستمرارية الموجودة للتفاعل ، ففي النشاط التواصلي كل واحد يُحَفَّز عقلانيا من طرف الآخر للفعل بطريقة مشتركة وذلك بمقتضى مفعولات الالتزام الكلامي الملازمة لما نقترحه من أفعال الكلام " (1).

إن هابرماس ، وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك ، أراد أن يعيد النظر في إشكالية العقلنة كما صاغها الخطاب الفلسفي الغربي منذ القرن الثامن عشر إلى الآن ، وأن يكشف عن الجوانب " الباتولوجية " للحداثة في المجتمع الصناعي الغربي . وذلك كله من أجل صياغة عقل قادر على محاسبة آلياته ومحاكمة إنتاجاته ، وفي استطاعته المساهمة في بلورة إجماع مستقل عن كل أشكال السلط ذات النزوع الهيمني .

فالتفاهم عند هابرماس ، يتحقق في اللغة ومن خلالها ، سواء تعلق الأمر بملفوظ لغوي أو بفعل إنساني يقوم به الفرد داخل إطار معايير قابلة للتحليل ، لأنها تُعَبِّر عن تواصل لغوي عقلي . إذ التفاهم لا يكون إلا نتيجة ادعاءات للصلاحية تراعي قواعد المعقولية والحقيقة والدقة والصدق ، وتستند إلى الحجج والبراهين . وبمعنى آخر أن نظرية الفاعلية التواصلية عند هابرماس تنبذ كل شكل من أشكال السيطرة والعنف وترفض اللاعقلانية التي أنتجتها الحداثة الغربية في سياق توظيفها لقدرات العقل وإمكانات الفرد

(1) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 79.

والجماعة. ولذلك فإن هَمَّ هابرماس بقدر ما يشمل القضايا الأساسية في الفكر الغربي، بقدر ما يركز على تَفَاصيل الحياة العادية والعَوالم المعيشة بما تتضمنه من ثقافة ورأسمال رمزي وآليات اجتماعية ومؤسسات تربوية . . . إلخ.

غير أن هذا الفيلسوف، المتعدد الاهتمامات والمُسْتَلْهِم لأكثر من علم اجتماعي، لم يكتف بالقول بنظرية للفاعلية التواصلية تُسْنِدُ مفهومه للعقلنة وللتحديث، بل عمل على تدعيم هذه النظرية بتداوليات صورية وبإجراءات برهانية وحاول اقتراح بعض عناصر ما سماه بـ "أخلاقيات التواصل" داخل المناقشة العامة التي يفترضها المجال العمومي الحديث. كل ذلك من أجل أن يتصالح عقل الحداثة مع حداثته وحداثة العقل مع عقلانيته.

2. التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة

إن التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين، على الأقل، داخل العالم المعيش وفي إطار من التوافق اللغوي والتذاوتي. ومن تم فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، لكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية والحقيقة والدقة والصدق.

وتأكيد هابرماس على هذه المقاييس يرجع سببه إلى إلحاحه على قضية التفاهم داخل مجال عمومي حديث لبلورة نوع من "النظرية الإجماعية للحقيقة" من جهة، وإلى حرصه على نسج علاقات تواصلية غير خاضعة لأي نوع من أنواع الضعف والسيطرة من جهة أخرى. ولذلك فإن نظرية الفاعلية التواصلية، بالرغم من تأكيدها على أهمية التفاعل اللغوي أو بسبب هذا التأكيد، فإنها تؤدي إلى التفكير في شروط إمكان ماهو مجتمعي نفسه، وبالتالي إلى التفكير في المجتمع بصفة عامة.

وقد تبين لنا أن النشاط التواصلي يتضمن معقوليته الخاصة، تتمثَّل في ذلك النشاط المُوَجَّه نحو التفاهم، بينما النشاط الموجه نحو النجاح فإنه مرتبط بالنشاط الاداتي. كما ظهر لنا أن الفاعلية التواصلية هي عبارة عن صياغة جديدة لمسألة العقلانية في الفكر الغربي، وحين يدعو إلى نظرية للمجتمع فإنه ينظر إليها من زاوية المفاهيم الأساسية للأنشطة العقلانية، ومن تم فإن نظرية الفاعلية ليست مرتبطة فقط بنظرية المجتمع ولكنها تؤسس، كذلك، لنظرية في المعرفة.

إن اهتمام هـابرمـاس باللغـة والمعنى والحقيقـة والتواصل والبرهنـة المرتبط، بشكل أساسي، بإشكـاليته المركـزية المتعلقة بـالعقلنة والحداثة استـدعى منه ــ أي هذا الاهتمام ـ تطويـره وتعميقه بقاعـدة نظرية نعتهـا بـ "التداوليـات الصورية" والتي يـرى أن وظيفتها تتمثل في "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم" [1]. على اعتبار أن كل فاعل تواصلي يقوم بفعل للكلام مضطـر للتعبير عن ادعاءات كلية للصلاحية على أسـاس أنه يَقْدر على تبريـرها للمشـاركـة في أي عملية من عمليـات التفـاهم. بمعنى آخر أنـه يتعين على كل متكلم أن "يختـار تعبيرا معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع مـن تفهم الواحـد للآخـر، والمتكلم يجب أن تكون لـه نية تـوصيل مضمون قضـوي حقيقي لكي يتمكن المستمع من مشاطـرة معرفتـه، وعلى هذا المتكلم أيضـا، أن يعبر عن مقاصده بصـدق، لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقـة به) وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ، بطريقة تجعـل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفـاق علـى التلفـظ ذي الخلفية المعيارية" [2].

فالهدف من التفاهم هو الوصول إلى نوع من الاتفاق يؤدي إلى التذاوت المشترك وإلى التفهم المتبادل والثقة المتبادلة وإلى التقـارب في النظرات والآراء. وهذه الأبعاد من التذاوت تقابلها ادعاءات للصلاحية تتمثل في المعقولية والحقيقة والدقة والصدق والتي يستند عليها كل شكل من أشكال الاتفاق. ومن تم فإن "التفـاهم هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك" [3].

غير أنه بمجـرد ما يـوضع الإجماع موضـع سؤال ويتعرض ادعـاء ما مـن ادعاءات الصلاحية للطعن أو أن المشارك في التفاعل لا يقـدر على تبريره والدفاع عنه، فإن النشاط التواصلي يَخْتَـل بل ويتوقف طـالما أن إحدى شروط استمـراره انعدمت. وفي هـذه الحالة، يـرى هابـرماس، إمـا أن يحصل انتقال من الـوضعيـة التواصليـة التي افتقدت شرطـا من شروطهـا العقلانيـة، إلى النشـاط الاستراتيجي، وإما تـوقيف التـواصل، وإما استئنـاف النشاط التفاهمي على صعيد الخطاب البرهاني لمعالجة ادعاء الصلاحية المُعَرَّض للاختلال، وذلك بواسطة المناقشة. ويعتبر هابرماس أن دلالة الإجماع الأساسي، أي الاعتراف المشترك لادعاءات الصلاحية المعبّر عنها بشكل متبادل تتمثل ـ أي هذه الدلالة ـ فيما يلي :

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 329.
(2) Ibid, P. 331.
(3) Ibid, P. 332.

ـ " إن كـان الأمـر يتعلق بتحقيق تـواصل في اتجاه نشـاط تفـاهمي ، فإن المتكلم والمستمع يعـرفـان ، ضمنيـا ، بأن على كـل واحـد منهما أن يعبر عن هـذه الصـلاحيـات المذكورة ؛

ـ كلاهما يفترضـان أنهما يحققان ، فعليا ، هذه الافتراضـات للتواصل ، بمعنى أنهما مُفَوَّضين للتلفظ بادعاءاتهما للصلاحية ؛

ـ هذا يتضمن الاقتناع المشترك بأن ادعاءات الصلاحية المعبَّر عنها في كل مرة ، أنها إما مبررة (كما هـو الشأن بالنسبـة لمعقوليـة الجمل المتلفظ بها) أو يمكنها أن تكـون كذلك (كماهو حال الحقيقة والصدق والدقـة) . وذلك لأن الجمل والقضايا والمقاصد والتلفظات المعبر عنها تستجيب لشروط المطابقة في كل مرة " [1].

إن شروط صلاحية جملة صحيحة من النـاحية النحوية ، أو قضية حقيقية أو تعبير قصدي صادق أو تلفظ ملائم للسياق والدقيق من الوجهة المعيارية ، وهذا يجب تمييزه عن الادعاءات التي يطـالب بها المتحدثـون بالاعتراف التداوتي ، بأن الجملـة مُكَوَّنـة جيدا وأن القضية حقيقيـة وبأن التعبير القصدي صادق وبأن فعل الكلام دقيق ، تمييـز كل هذا عن عملية تبرير ادعاءات الصلاحية المعبر عنها بطريقة مشروعة . وتبرير هذه الادعاءات يعني أن الشخص الذي يقترحهـا يقدم ما يكفي من العنـاصـر لكي تكـون هـذه الادعـاءات مقبـولة أو أنه يرجع إلى التجارب للقيام بذلك ، وإما أنه يعتمد على البراهين وعلى النتائج العملية على أساس أن يبرر صلاحيتها بطريقة تفضي إلى التذاوت والتفاعل ضمن الظروف المناسبة . يُسمِّي هـابرماس البرنامج الهادف إلى إعادة بناء القـاعدة التي من خلالها يمكن تبرير ادعاءات الصلاحيـة بـ " التداوليات الكلية " . أي أن هابـرماس لا يهتم باللغة ، في سياق التداوليـات الكلية ، من زاوية اعتبارها نسقـا من الرموز له تركيبـه النحوي ومعجمه وصوتياته . . . إلخ أو لـه خصائصه الدلالية وتمظهراتـه اللغوية المختلفة ، فقط ، بل يهتم باللغـة من منظور خصـائصها التـداولية كذلك . فـاللغة عنـده تُشَكِّل نسقا من القـواعد تسـاعد على تـوليـد تعبيرات لدرجـة أن كل تعبير مصـاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عنـاصر هذه اللغـة . ومن ثمَّ فإن الذوات القـادرة على استعمال هذه التعبيرات تشـارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها .

ويرى هابرماس أن اللغة ، وكـذا الكلام ، أي استعمال الكلمات في تلفظات ، قابلة للتحليل الصـوري . فـالـوحـدات الأوليـة للغـة (الجمل) والـوحـدات الأوليـة للكـلام

(1) Ibid, P. 332.

(التلفظات) قابلة للتحليل من وجهة النظر المنهجية التي تسعى إلى إعادة بناء عقلي للمفاهيم والمقاييس والقواعد. ومن أجل تبرير هذا الاختيار المنهجي يدخل هابرماس في تحليل مُفَصَّل لمفاهيم التجربة الإدراكية أو الملاحظة، والتجربة التواصلية أو التفهم، بكل ما يترتب عن ذلك من علاقات إبستمولوجية بين أفعال التجربة وموضوعاتها وارتباط الفهم بالتعبير الرمزي، ومن علاقات وصفية لمجال محدد من الواقع في شكل مضمون دلالي، أو من علاقات تعبيرية لأفعال قصدية تتعلق بالتعبير عن الفهم في شكل مضامين قضوية أو مضامين . . . إلخ.

وهابرماس في تحليله للأبعاد الصورية والكلية للتداوليات يحاول ما أمكن الاستفادة مما يسميه بـ " التأويل المتعالي " [1] لاسيما عند كانط وعند الاستعمال الذي يقوم به " كارل أوتو آبل " لهذا التأويل، لأن هابرماس يعتبر " أن البنيات الكلية للخطاب يجب أن تدرس أولا وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم وليس حسب التجربة، وبمجرد ما نقر بهذا الواقع فإن المقارنات مع الفلسفة المتعالية (كيفما قمنا بفهمها) تأتي في الدرجة الثانية " [2].

إن القصد الأساسي لنظرية أفعال الكلام المرتبطة بالتداوليات الكلية يتمثل، عند هابرماس، في الصياغة الموضوعية للوحدات الأولية للخطاب (التلفظات) وذلك بتبني الموقف الذي بموجبه تصوغ اللسانيات الوحدات اللغوية بشكل موضوعي (الجمل). ومن تم فإن التحليل الذي يسعى إلى إعادة بناء اللغة يهدف إلى الوصف الواضح للقواعد التي يتعين على المتكلم المقتدر امتلاكها لتكوين جمل نحوية والتعبير عنها بطريقة مقبولة. فالوحدة الأولية للخطاب تتمثل في فعل الكلام، والوحدة الأولية للغة تتجلى في الجمل. إذ " بالقياس إلى شروط الصلاحية تتمايز هذه الوحدات، فالجملة المصاغة جيدا من الناحية النحوية تستجيب لشروط المعقولية، وعلى من يشارك في التواصل أن يكون مستعدا للتفاهم بالتعبير في كل مرة، عن ادعاءات الحقيقة والصدق والدقة، ومفترضا، بشكل متبادل، إن هذه الادعاءات محترمة. ومن تم فإن الجمل تكون موضوع تحليل لساني بينما أفعال الكلام تكون موضوع تحليل تداولي " [3].

---

* إن هابرماس يدخل، في سياق تحليله لهذه القضايا، في نقاش مُطوَّل مع مختلف النظريات اللسانية والمنطقية، وعلى رأسها التحليل المنطقي للغة واللسانيات البنيوية ونظريات أخرى، وذلك كله من أجل تبرير الاستعمال الصوري للتداوليات.

(1) Ibid, P. 354.

(2) Ibid, P. 358.

(3) Ibid, P. 367. - 368.

ويرى هابرماس أن هناك ثلاث وظائف للتداوليات الكلية، تتمثل الأولى في وصف شيء ما بواسطة جملة معينة، والثانية في التعبير عن قصد المتكلم؛ والثالثة في إقامة تذاوتية بين المتكلم والمستمع. وهذه الوظائف الثلاثة تكون مُتَضَمَّنة في كل الوظائف التي يمكن لتلفظ ما القيام به حسب السياقات المختلفة. وهذه الوظائف تقاس بالشروط الكلية للصلاحية المُتَمَثلة في الحقيقة، الصدق والدقة. " إن نظرية الجملة الأولية تدرس المضمون القضوي حسب معايير تحليل الملفوظ من نوع الدلاليات الصورية، ونظرية التعبير القصدي... تدرس المضمون القضوي المتعلق بالمتكلم، حسب معيار العلاقة بين ذاتية وتذاوت اللغة، وأخيرا إن نظرية أفعال الكلام تدرس القوة الكلامية حسب معيار التحليل التفاعلي لإقامة العلاقات المتداخلة بين الأشخاص " (1). ما يهم هابرماس هو النظر في الشروط التي تسمح بنجاح أفعال الكلام من منظور قابلية هذه الأفعال لأن تكون مقبولة، أي أن نظرية النشاط التواصلي، بحكم تأكيدها على النشاط الموجه صوب التفاهم، تحكم على فعل للكلام بأنه مقبول في الوقت الذي يصُوغ المتكلم قضية جدية، بل ويصوغها بصدق في نفس الوقت، أي أن النموذج الذي أدخله يتمثل في تواصل " تدمج فيه القضايا النحوية بواسطة ادعاءات الصلاحية الكلية، بالعلاقات الثلاثة مع الواقع، مضطلعا من خلال ذلك بالوظائف التداولية المرتبطة بالتقديم الوصفي، وإقامة علاقات متداخلة بين الأشخاص والتعبير عن الذات " (2).

ويمكن تلخيص النموذج اللغوي الذي يقترحه هابرماس من منظور التداوليات الكلية على الشكل التالي : إنه يعتبر أن هناك قطاعات محددة من الواقع تتمثل في ما يسميه بالطبيعة الخارجية والمجتمع، الطبيعة الداخلية واللغة، تقابل هذه القطاعات مباشرة أنماط محددة من العلاقات مع الواقع. وهذه الأنماط هي : الموضوعية، المعيارية، الذاتية، والتذاوت. هذه الأنماط تقابلها ادعاءات الصلاحية المتمثلة في الحقيقة، الدقة، الصدق والمعقولية، كل هذا تقابله وظائف كلية لأفعال الكلام تتمثل في تقويم حالة الأشياء وإقامة علاقات متداخلة بين الأشخاص والتعبير عن التجارب الذاتية.

ولذلك يرى هابرماس أن نواة التداوليات الصورية تتكون من خلال تحليل الافتراضات التداولية الكلية، لأفعال الكلام أولا، لأن الأمر يتعلق بالدور التداولي الذي تلعبه ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد والتي تتطلب اعترافا تذاوتيا وتحيل إلى القدرة على

(1) Ibid, P. 370.
(2) Ibid, P. 409.

تقـديم ما يكفـي من الحجج لتبرير ذلك. ومـن ثمّ فإن كل فعل تفـاهمي للكلام مأخـود بشكل عام يمكن أن يُسْتَبْعَدَ أو يرفض في جوانب ثلاثة " من جانب الدقة التي يطالب بها المتكلم من أجل الفعل المقصود المرتبط بسياق معياري (أو المرتبط مبـاشرة بالمعايير نفسها) ومن جانب الحقيقة التي يُطالب بها المتكلم من خلال تلفظـه. . . للافتراضات الوجودية المتعلقة بمضمون ملفوظ إسمي. وأخيرا من جانب الصدق الذي يطالب به المتكلم لتلفظ تجارب معينة. . " [1]. لذلك فإنه يتعين على القصد التواصلي للمتكلم أن يقوم بفعل دقيق بالقياس إلى السياق المعياري المعطى لتحقيق عـلاقة تذاوتية بينه وبين المستمع على أساس أن تكون هـذه العلاقة معترف بها بطريقـة مشروعة. كما أنه يجب عليـه أن يعبر عن ملفوظ حقيقي (أو افتراضـات وجوديـة صحيحة) يساعـد المستمع على تبني أو مشـاطرة معـرفة المتكلم، ومن جهـة ثالثـة عليه أن يُعبِّر عن آراءه ومقـاصده وعـواطفه وآمالـه. . . إلخ. بطريقة صادقة لكي يتمكن المستمع من الثقة فيما يقال له.

أمـا من الناحيـة الثانيـة، فإن تحليل ادعـاءات الصلاحيـة الذي يهدف إلى وحـدة القناعات المعيارية وإلى معرفة قضوية وإلى ثقة متبـادلة يُوفِّر ـ هذا التحليل ـ المفتاح الذي يسعـف على تعيين الوظائف الأساسيـة للتفاهـم بواسـطـة اللغة. وهكـذا فإن اللغة لها وظيفة " أـ إقامـة العلاقات بين الأشخاص وذلك برجوع المتكلـم إلى عناصر عالم الأنظمة الاجتماعية المشروعـة؛ ب ـ تقـديم أو افتراض حالات الأشيـاء والأحداث، وذلك بـرجوع المتكلم إلى عناصر عالم حالات الأشياء الموجودة؛ د ـ إبراز التجارب المعيشة، وذلك برجوع المتكلم إلى عناصر العالم الذاتي " [2].

تقابل هـذه الوظائف من النـاحية الثالثـة، أنماط أساسية لاستعمال اللغـة. ويرى هابـرماس أن هناك بعض النماذج الكـلامية التي تحوز طابعا كُلِّيـا، فالوعـود والأوامر تُمَثِّل الاستعمال المُنَظِّم، الملاحظـات والتأكيـدات تُعبِّر عن الاستعمال التقـريـري، والاعتراف للاستعمال التعبيري للغة.

ثم يعتبر هـابـرمـاس رابعا، أن أنـواع الاستعمال التـواصلي الخالص، ـ وقبل كل الحالات النموذجية لاستعمال القضايا المعيارية، التأكيدية والتعبيرية العادية، ـ تقدم نماذج جيدة بهدف تحليل العـلاقات مع العـالم والمواقف الأساسيـة التي يتعين على المتكلم تَبنِّيها بالـرجوع إلى عنصر ينتمي إلى أحد العـوالم الثلاثة. فأمـام مفاهيم العالم الموضـوعي والعالم

(1) Ibid, P.439.
(2) Ibid, P.439.

الذاتي والعالم الاجتماعـي نجد موقفا مـوضوعيا attitude objectivante حيث يـدخل ملاحظ محايد في علاقة مع شيء وقع في العالم؛ وموقفا تعبيريا attitude expressive حيث تعطي الـذات صورة عن نفسهـا بطريقة تجعلهـا تكشف عن جـزء من حياتها الـداخلية، وأخيرا هنـاك الموقـف المتـوافق مع المعـايير حيث يجيب عضـو في جماعـة اجتماعيـة على الانتظارات المشروعة بالنسبة لسلوكه وذلك بالتقيد بها أو بمخالفتها.

إن هابرماس بعـد تحليله لمقاييس وقواعد ووظائف اللغـة ضمن تصوره للتداوليات الصورية التي يعتبرها اجتهادات ضرورية لأسناد نظـرية الفاعلية التواصلية، يؤكد على أن نظرية النشاط التواصلي لها أبعاد فلسفية واضحة مرتبطة بنظرية المجتمع تجعل من التواصل الاجتماعي قاعدة جوهرية لمفاهيمها فضلا عن أنها تقدم مساهمة واضحة لنظرية الدلالة.

فـالتداوليـات الصوريـة بتتبعها للمقـاربـة الدلاليـة للحقيقة تُـرْجع "تفهم تلفظ معياري للغة إلى معـرفة الشروط العامة التي يمكن لمستمع ما قبـول تلفظ معين. ولذا فإننا نفهم فعلا للكـلام حين نعرف مـا يجعله مقبولا. . . وإننـا نقر بأن فعـلا للكلام يمكن أن نسميه (مقبـولا) حين يستجيب للشروط الضرورية التي تسـاعد المستمع على الجواب بنعم على الادعاء المُعَبَّر عنه من طرف المتكلم"[(1)]. أي أن هذه الشروط لايمكن أن تتوفَّر بطريقة أحادية أو متعلقة بالمتكلم فقط أو بالمستمع فقط، بل إنها تتعلق بالاعتراف التذاوتي لادعاء يتم الإعـلان عنـه بـواسطـة اللغة بحيث يـؤسس، نـوع فعل الكـلام المستعمل، اتفـاقـا خصوصيا، من حيث مضمونه، على المتطلبات الدلالية لضمان استمرارية التفاعلات.

يضاف إلى ذلك أن نظرية النشاط التـواصلي، وكما تبيَّن لنا من كل ما تقدم، تقترح الكشف عن العقل الملازم لممارسـة التـواصل اليـومي وإعـادة بنـاء "مفهـوم غير اختـزالي للعقل"[(2)]، انطلاقا مـن قاعدة صلاحية الخطـاب. أي أنَّنَا حين ننطلق من استعمال غير تواصلي للمعـرفة العضوية، بسلـوك أفعال غائية فإننـا سنتخذ قرارا مسبقا لصـالح مفهوم العقلنة المعـرفية الأذاتيـة، غير أن هذا المفهوم "مُثْقل بـالاعْتبارات المتعلقـة بفعاليـة تأكيد الذات المتحققـة بفضل الاستغلال الجيـد للشروط المعطاة مـن طرف بيئة محتملـة وبفضل التكييف الذكي لهذه الشروط نفسها"[(3)].

في حين أنه حين ننطلق من استعمال تواصلي لمعرفة قضويـة ـ أي ما نقوم به بواسطة أفعال الكلام ـ فإننا نتخذ مـوقفا مسبقا لصالح مفهـوم أكثر اتساعا للعقلنـة وهذا المفهوم

(1) Ibid, P/ 445.
(2) Ibid, P. 445.
(3) Ibid, P. 445.

المتعلق " بعقلنة تواصلية مثقل بـاعتبارات ترجع في نهاية المطاف إلى التجربـة المركزية للقوة الخاصة بالخطاب المبرهن عليه، القادر على خلـق اتفاق بدون ضغـوط، وعلـى إحـداث إجماع بواسطة هـذا الخطاب المبرهن عليه، باعتبار أن مختلـف المتكلمين يتجاوزون الذاتية الأصلية لتصوراتهم، وبفضل وحدة قناعاتهم المبررة عقليا يضمنون وحدة العالم الموضوعي وتذاوت حياتهم في نفس الوقت " (1).

ويرى هابرماس أن التعـارض بين العقل الغائي الاداتي والعقل التواصلي هو نتيجة للمحـاولة الخاطئـة التي عَمِلَت على تفريق جـانب العقل الأداتي عن مفهوم العقل الـذي يتضمنـه. لاشك أن التوجهـات العقـلانية تمايـزت لـدرجة أن التهييء التأملي للمشـاكل المتعلقة بـالحقيقة والعدل والجمال يخضع لمنطق مختلف في كل مـرة، غير أن " وحدة العقل تُضْمَن من خلال طريقة العمل، أي الأسلوب الـذي يتمثل في تبرير ادعاءات الصلاحية بواسطة البراهين. وانطلاقا من الأدوار المتمايزة التـي تلعبها ادعاءات الصلاحية في النشاط التواصلي، فإن نظـرية البرهنة مـؤسسة على تداوليـات صورية يمكنهـا التمييز بين مختلف أشكال المناقشة، وتوضيح العلاقات الداخلية الموجودة بين هذه الأنواع من المناقشة " (2).

وهنا ننتقل إلى مستـوى آخر من الحديث عن الفاعلية التـواصلية عند هابـرماس. فهـو حين يؤكـد على أهميـة نظـرية البرهنـة والتـداوليات الصـوريـة، وعلى مـا يسميه بـ " أخلاقيات التـواصل ". أي أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبـادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة. فكل ما هو عقلي عنـد هابرماس، هو قابل للمَنَاقشة، لأن كل دلالـة مقترحـة من طـرف شخص مـا تُشَكِّل قضيـة مَعْنَى، وكل قضيـة معنى يمكن مناقشتهـا في إطار مقـولة الصـلاحية. وإذا كـان يتعين علينا أن نبرهن على كل صـلاحية انطـلاقا من الحجج الممكنـة فإن الـدلالات والتحولات " نـوع من الخطـاب، تصوغ فيـه الأطـراف المعنية، ادعـاءات للصـلاحية تكـون موضع خـلاف، وتحاول قبـولها أو نقدهـا بواسطـة البراهين. وكل برهان يتضمـن حججـا مرتبطة، منهجيـا، بادعاءات الصـلاحية للتعبيرات الإشكالية. إن " قـوة " برهان ما تقـاس، داخل سياق معين، بصحة الحجج، وهـذه الصحة تظهـر من بين مـا تظهر فيـه، في قـدرة تعبير معين على إقناع المشـاركين في المناقشة وعلى تبرير قبول ادعاء ما للصلاحية " (3).

---

(1) Ibid, PP. 445-446

(2) Ibid, P.446.

(3) Habermas (J) : "Théorie de l'agir ..." Tl, op. cit, P. 34.

لذلك فإن نتيجة التفاعل، داخل الفاعلية التواصلية، تتوقف على الإمكانية، التي يحوزها المشاركون على التفاهم، بشكل متبادل، حول تقييم صَالِح لعلاقاتهم بالعالم. ومن تم فإن الأسلوب الوحيد لتحقيق التفاعل هو الحصول على إجماع بين المشاركين على أساس أن هذا الإجماع يتوقف، هو بدوره، على المواقف الإيجابية أو السلبية المتخذة اتجاه ادعاءات الصلاحية المُعتَمَدة على الحجج.

إن القول بالبرهنة وبالتفاهم يقتضي في تَصَوُّرَ هابرماس، طرح مسألة التفهم والتأويل. على اعتبار أن التأويل هو القدرة التي نكتسب في الوقت الذي نتعلم كيف نتمكن من لغة طبيعية، وبالتالي فإنه "يتعلق، بالفعل بفن تفهم المعنى القابل للتوصيل، وبتوضيح هذا المعنى حين يكون التواصل مُخْتَلاً. إن تفهم المعنى يستهدف المضامين الدلالية للخطاب، ولكنه يستهدف أيضا الدلالات المُثَبَّتَة فيما هو مكتوب أو المتضمنة في الأنساق الرمزية غير اللسانية. لاسيما إذا كان من الممكن، مبدئيا، إعادة ترجمتها في مصطلحات خطابية " (1). ويعتبر هابرماس أنه ليس صدفة أن يَتَحَدَّث، بهذا الصدد، عن فن التفهم وفن التفسير. لأن القدرة التي يمتلكها كل متكلم على التأويل يمكن أن تصاغ بشكل أسلوبي متقن لدرجة يصبح فيها فنا. لذلك فإن هناك علاقة بين هذا الفن وبين فن الإقناع. بل إن نفس الحالة تقريبا تنطبق على البلاغة أو الخطابة التي تعتمد على قدرة ملازمة للأهلية التواصلية لكل متكلم والقابلة لأن تتطور إلى مهارة خاصة.

وبدون أن ندخل الآن في تفصيل موقف هابرماس من الوعي التأويلي ومن المناقشات والسجالات التي أجراها مع مجموعة كبيرة من الفلاسفة الألمان في هذا الموضوع، وعلى رأسهم "هانس جورج غادامير" و "هانس ألبير" و "كارل أوتو آبل"، وهي سجالات من أعمق كتابات هابرماس في دفاعه عن تصوراته وأطروحاته، قلت قبل أن نشير إلى ذلك نود التركيز الآن على ما يسميه بـ "منطق المناقشة".

ولقد تبين لنا من خلال استعراضنا للنظرية الإجماعية للحقيقة أن هذه النظرية تدعي الوصول إلى الحقيقة اعتمادا على عمليات صورية للمناقشة. أي أن نتيجة المناقشة لا يمكن التقرير في شأنها بواسطة الاعتبار المنطقي، أو بواسطة الاعتبار التجريبي، وإنما من خلال "قوة أفضل برهان"، هذه القوة يسميها هابرماس بـ الحافز العقلي"، وبالتالي فإن منطق المناقشة في أساسه، لايمكن إلا أن يكون منطقا تداوليا، على اعتبار أنه يدرس

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 239.

الخصائص الصورية التي تقدمها السياقات البرهانية، لأن البرهان يَتَمَثَّل في التحليل الذي يجب أن يحفـزنا على الاعتراف بـادعاء صـلاحيـة تَأْكِيدٍ أو أمـر أو تقييم معين. لاسيما وأن هابرماس يؤكد على أن البرهنة تظهر في "سلسلة من أفعال الكلام وليس من القضايا" (1). لأن الانتقال بين الوحـدات التداولية للخطاب لا يمكن أن تتأسس بطريقـة منطقية محضة أو بطريقة تجريبية خالصة.

فتقدم المعـرفة، في نظر هابـرماس، لا يحصل إلا بنقد اللغة. لـذلك يمكن اعتبار الإجماع المحصل عليه بـواسطة البرهنـة مقياسـا للحقيقة، شريطـة أن تكون مسألـة اللغة التبريـرية ممكنـة. فالبرهنـة لا يمكنها أن تـدعي الوصـول إلى القوة الإجماعيـة إلا إذا تمت مُسَاءلة ومراجعة اللغة التي يُعبِّر بها الناس عن حاجياتهم.

ويميز هـابرماس، في سياق حـديثه عن المناقشة، بين المنـاقشة النظرية والمنـاقشة العملية. وهو يرى أن شكل المناقشة النظرية يساعد على التجذير التَّدْرِيجي و "على التأمل الذاتي للذات الفـاعلة للمعرفة". أمـا المناقشة العملية فهي تسعف كـذلك على التجذير التدريجي" وعلى التأمل الذاتي للذات المُتَدَخِّلة في الفعل" (2) ومهما كانت طبيعة المناقشة، فإن القوة الإجماعية للبرهـان تستند إلى اعتبار أن الناس يتوصلـون إلى تحقيق الإجماع بالرغم من تذبذبهم بين أنـواع المناقشات. لأن المُهم هو أن الإجماع المُحَصَّل عليـه بالبرهنة يشكل معيارا كافيا لتبرير الادعاءات الخطابيـة للصلاحية شريطة أن تَضْمَنَ الخصائص الصورية للمناقشة حرية الانتقال من مستوى من المناقشة إلى مستوى آخر.

وهـذه الخصائص الصـورية يـربطها هـابرمـاس بما يسميه بـ "الوضعيـة المثاليـة للكلام situation idéale de parole إن "وضعية الكلام التي لا تُعَرْقِلُ فيها التواصلات لا بسبب الأفعال الخارجيـة أو الطارئة، ولا بسبب الضغوط الملازمة لبنية التـواصل نفسها أسميها "مثالية". ذلك أن الوضعية المثاليـة للكلام ترفض التشويهات المنظمة للتواصل، لذلك فإنه لكي لا تولد بنية التواصل أي ضغط فإنه يجب على كل المشاركين في المناقشة أن يكون لهم حظٌ متعـادل في اختيار وإعلان أفعـال كلامهم" (3). فبنية التـواصل التي تميز الوضعية المثاليـة للكلام تستبعد التشويهات المُنَظَّمة وتضمن بشكل خـاص حرية الانتقال من الفعل إلى المنـاقشة والعكس صحيح. ومن تمَّ فـإن الرجـوع إلى وضعية مثـالية معينـة

---

(1) Ibid, P. 308.
(2) Ibid, P. 320.
(3) Ibid, P. 323.

للكلام، هو الذي يسمح للمشاركين في التفاعل، بإمكانية التمييز بين إجماع عقلاني مُحَصَّل عليه بواسطة البرهنة وإجماع خادع. ومن هنا يتعين إدخال الأخلاق في التواصل بين الناس. ذلك أن النشاط التواصلي من زاوية التداوليات الصورية يساعد على إدراك الظواهر الأخلاقية داخل العالم المعين، لاسيما وأن هذا النشاط تتحرك فيه الذات الفاعلة اعتمادا على ادعاءات الصلاحية.

ويعتبر هابرماس أن مفتاح أخلاقيات المناقشة يتكون من الافتراضين التاليين :

" الافتراض الأول يتمثل في كون الادعاءات المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفيا ويجوز التعامل معها بوصفها ادعاءات للحقيقة ؛

والافتراض الثاني يتمثل في ضرورة الدُّخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل، وهذا يستحيل القيام به، في نهاية التحليل، بطريقة مونولوجية، أي بواسطة برهنة فرضية مفصلة فكريا " [1] ويرى هابرماس أنه لا يمكن ادعاء صلاحية أي معيار إلا إذا تمَّ الرجوع إلى اتفاق مبرر بالحجج العقلية، أو أن يكون على الأقل اقتناع بأن هذه الحجج يمكنها أن تُولِّد إجماعا ما لتَبَنِّي معيار من المعايير الموصى بها. ولذلك فإن " أفعال الإرادة اللاعقلانية للأطراف المشاركة في التقاعد لاتؤسس ادعاءات صلاحية المعايير، وإنما ما يؤسس ذلك هو الاعتراف المبرر عقليا بينهم، وهو اعتراف مسموح دائما بإعادة صياغته بطريقة إشكالية. ومن ثمَّ فإن العنصر المعرفي للمعايير لا يختزل إذن في المضامين القضوية للإنتظارات السلوكية المقابلة للمعايير. فالإدِّعاء المعياري للصلاحية هو نفسه معرفي، بمعنى أنه يفترض دائما . . . بأنه يمكن أن يكون مقبولا في مناقشة عقلية أو بتعبير آخر أن يكون مُؤَسَّسًا على إجماع الأطراف المعنية وأن يكون مُتَّكِئا على براهين " [2].

إن المبدأ الأساسي لأخلاقيات المناقشة يرجع إلى المسطرة التي تؤكد على تبرير الادعاءات المعيارية للصلاحية بواسطة المناقشة. وهنا يلاحظ هابرماس أنه من الجائز جدا نعت هذه المناقشة بكونها مناقشة صورية لأنها لا تُكَرِّس نفسها للتوجيهات المتعلقة بالمضمون بل للطريقة الإجرائية أي للمناقشة العملية، ذلك أن موضوع هذه الطريقة لا يتمثل في إنتاج معايير معترف لها بمشروعيتها بقدر ما يتمثل في إمتحان صلاحية المعايير المقترحة أو المنظور إليها على سبيل الافتراض. لذلك يتعين، إذن، على المناقشات العملية

(1) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 89.
(2) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 146.

أن تَتَلَقَّى مضامينها من الخارج " (1). وبدون اتخاذ العالم المعيش أفقا أثناء المناقشة واعتبار الصراعات العملية الملازمة لوضعية يتحرك ضمنها المشاركون في التواصل، حيث يعملون على حل مشكل إجتماعي ما بواسطة الإجماع، بدون أخذ هذه المسائل بعين الاعتبار، فإن الرغبة في الدخول في مناقشة عملية، عند هابرماس، ليست لها أية أهمية.

بمعنى آخر أن المناقشات العملية ترجع إلى شكل من أشكال الحياة. أو على الأقل إلى التاريخ الفردي المعيش. لذلك فإن الشكلانية الأخلاقية في نظر هابرماس لها دور قاطع مثل الخنجر "يقطع بين "الجيِّد" و "الدقيق"، بين الملفوظات التقييمية والملفوظات المعيارية. حقا إن القيم الثقافية تكون حاملة لادعاءات الصلاحية التداولية ولكنها تكون في هذا الموضوع بالذات مأخودة في كلية شكل من أشكال الحياة الخاصة، بحيث لا يمكنها أن تدعي على الفور صلاحية معيارية بالمعنى الحصري" (2). ومن تم فإن المجال القابل لتطبيق أخلاقيات ذات طبيعة أدبية يتحدد في الوقت الذي يتعلق الأمر بمسائل عملية قابلة لأن تَخْضَعَ للمناقشة العقلية من أجل الوصول إلى الإجماع. لكن هابرماس يلاحظ من زاوية أخرى أن القول بتأسيس معايير اعتمادا على العقل كما تتطلع إلى ذلك أخلاقيات المناقشة يمكن أن يحتمل توليد نتائج عملية خطيرة لأن "تطبيق قواعد يتطلب فكرا عمليا سابقا على العقل العملي. فكر مُؤَوّل في اتجاه أخلاقيات المناقشة ولكنه، بالنسبة إليها غير خاضع لقواعد المناقشة" (3) أي أن مبدأ أخلاقيات المناقشة لا يمكن أن يكون ساري المفعول إلا بالعمل على ربطه بالموافقات المحلية لعالم معيش معين، وإرجاعه إلى ما يسميه هابرماس بـ "محلية أفق تاريخي مُعْطَى" (4).

وأمام هذا النوع من التحديدات، فإن التاريخ يلعب دورا كبيرا في توجيه مسار المناقشات العملية، لأن أشكال التطبيق يمكن أن تزيف المعايير كما يمكن أن تحترم عناصرها، من هنا ضرورة تأسيس "أخلاقيات تواصلية" تضبط تدخلات الناس وتنظم أساليب تبادلهم؛ وهي أخلاقيات تجد في العقل مرتكزها ومرجعها.

بمعنى آخر إن هابرماس يؤسس أخلاقيات التواصل على مبادىء عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية. لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل من التلفظات أو أفعال الكلام حقيقية أو دقيقة. ثم إن هابرماس

(1) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 125.
(2) Ibid, P. 125.
(3) Ibid, P. 126.
(4) Ibid, P. 126.

حين يؤكد على المناقشة وعلى التواصل الاجتماعي فإنه يُسَلِّم بأن التفاعل يتعين أن يحصل داخل مجال عمومي حديث يجمع بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية.

ويبدو أن هابرماس يجعل من الديمقراطية مبدأ أساسيا في تفكيره. لأن الديمقراطية "تتوقف على الإمكانية الأساسية بنقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية، وبدفعها نحو التطور في اتجاه ما نعتبره حقيقيا أو دقيقا" (1) أي أنه يتعين الافتراض بأن الاعتقاد في مشروعية المعايير، بالمعنى العام، ليس عبارة عن مجرد ظواهر نفسية اعتباطية، وإنما يرتبط بشكل وثيق بمسألة الحقيقة، وبالتالي فإن عملية إضفاء طابع المشروعية على شيء أو معيار أو مؤسسة ما، هي عملية تابعة للإشكالية العامة للحقيقة كما يتصورها هابرماس، على اعتبار أن ما يتعين الاعتراف به في النشاط التواصلي وفي التذاوت يخضع إلى الحجج القابلة أو القادرة على تبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير.

غير أن الحجج التي يتعين الاعتراف بها داخل التذاوت لا يمكن أن تكون إلا براهين مُعبَّر عنها داخل سياق المناقشة. ولهذا السبب يرى هابرماس، أن الديمقراطية تعثر على شرطها الرئيسي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه، ثم إن هذه التداوليات تفترض، هي بدورها، أخلاقا تواصلية تتخذ من المناقشة العقلية ومن البرهنة العمومية مبدءها العملي.

إن تطور التمثلات والمعايير والمشروعيات يخضع لمنطق تابع لمسألة الحقيقة كما تؤسسها التداوليات الكلية، التي تقوم بإعادة بناء الافتراضات الكلية للتفاهم الممكن بين الذوات الفاعلة اجتماعيا، وتأسيس معايير كلية للتذاوت التواصلي. سواء على صعيد الدلالات ونظرية المعرفة أو على مستوى المثال الأخلاقي والسياسي للممارسة السياسية، باعتبارها مناقشة عقلانية وبرهنة عمومية، وبالتالي يكون الانتقال من التداوليات إلى الأخلاقيات تعميقا لمفهوم النشاط التواصلي والتفاعل المتحرر من كل ضغط أو سيطرة.

3. الحداثة والعقل التواصلي

إن المجهود النظري العام لهابرماس، وكما تبين لنا، يتمثل في الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالي للعقل،

(1) Ferry (J-M) : "Habermas, l'éthique de la communication", op. cit, P. 562.

اعتمادا على قاعدة صلاحية الخطاب . ذلك لأن العقلانية الغربية تعطي أولوية خاصة للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة . ولأجل ذلك تدمج أكثر من وساطة وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق النشاط الاداتي أو الاستراتيجي .

في حين أن ما يسميه هابرماس بـ " العقلانية التواصلية " فإنها تتأسس على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط ، وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطة ، أو بالأحرى داخل مجال عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم والتواصل العقلي .

لذلك فإن مفهوم التفاهم يحيل عند هابرماس إلى اتفاق مُبَرر عقليا يتوصل إليه مجموعة من المشاركين في التفاعل . وهذا الاتفاق يقاس ، بالدرجة الأولى ، بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد وللمناقشة . إن ادعاءات الصلاحية المتمثلة في الحقيقة القضوية والدقة المعيارية والصدق الذاتي ، تميز مختلف المقولات المعرفية المتجسدة رمزيا في تعبيرات محددة . فالمتكلم يدعي حقيقة ملفوظات ، أو افتراضات متعلقة بالوجود ، ويدعي دقة الأفعال المنظمة حسب المشروعية وحسب سياقها المعياري . كما يدعي الصدق بالنسبة لتوصيل التجارب الذاتية المعيشة . وهكذا فبمجرد ما يطرح مفهوم النشاط التواصلي في نظر هابرماس ، تنسب هذه العلاقات الثلاث للمتكلمين وللمستمعين على السواء . لأن عملية التفاعل تُحَددها مقاييس الحقيقة والدقة والصدق لتوفر شروط الإجماع الذي لا يقبل أن يحتكر التأويل من طرف جهة من الجهات ، ذلك أنه " في الفاعلية التواصلية تتوقف نتيجة التفاعل نفسه على الإمكانية التي يمتلكها المشاركون للتفاهم ، بشكل متبادل ، حول تقييم صالح ، تذاوتيا ، لعلاقاتهم مع العالم . وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن لتفاعل ما يتمثل في الحصول المشترك على إجماع ما بين المشاركين " (1).

ويبدو أن هابرماس من خلال كل أعماله وكتاباته ، ولاسيما من منطلق اهتمامه بمسألة الحداثة في تمفصلها مع التواصل ، يريد أن يؤكد على ما يسميه بـ " العقل التواصلي " كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية ، سواء في تعبيرها الأنواري أو في تمظهراتها النقدية . صحيح أن فكر الأنوار يؤكد على عنصر النقد في دعوته العقلانية ، لكن تطورات المجتمعات الصناعية وتطبيقات العقلانية ، التي لا تكف عن التجدد

(1) Habermas (J) : "théorie de l'agir ...", Tl, op. cit, P. 122.

والتبدل، جعل الفكر الأنواري يستنفد طاقاته المفاهيمية من جهة، وتحول بشكل من أشكال إلى خطاب يضفي المشروعية على المجتمع الحديث من جهة أخرى.

إن هابرماس لاسيما في كتابه "المعرفة والمصلحة" ركز بوضوح على أهمية التأمل في الفلسفة المثالية الألمانية، باعتباره نمطا خصوصيا من المعرفة ووسيلة لممارسة النقد وإعادة بناء الأفكار والمفاهيم. لهذا أكد باستمرار في كتاباته الأولى على مسألة التأمل الذاتي. غير أنه ابتداءا من كتابة "منطق العلوم الاجتماعية" إلى "الخطاب الفلسفي للحداثة"، لم يكف عن الإلحاح على تغيير اتجاه الفكر الفلسفي، من فكر يهتم بالموضوعات وبالأشياء إلى فكر ينشغل بقضايا التفاهم بين الناس القادرين على الكلام وعلى الفعل. أي أن الأناحين تقوم بفعل للكلام، وأن الآخر حين يتخذ موقفا إزاء هذا الفعل، فإنهما - أي الآنا والآخر - ينسجان علاقة تذاوتية. ومشاركة الناس في النشاط التواصلي المصاغ بواسطة اللغة تجعل كل واحد منهم أمام علاقة أخرى غير تلك التي تسمح له باتخاد مواقف اتجاه الوقائع المادية الموجودة في العالم.

لذلك أكد هابرماس على أن فلسفة الوعي أو فلسفة الذات استنفدت كل طاقاتها، ويتعين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط التفكير الفلسفي في اللغة والزمن والذات والحداثة والعقل... إلخ وكذلك إعادة النظر في العقلانية الفلسفية الغربية منذ كانط إلى الآن. فكتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" يشكل نوعا من المُواكبة "الجنيالوجية" لمسألتي العقلانية والحداثة، للقول في الأخير بـ "العقل التواصلي" الذي يريده عقلا نظريا وعمليا من طِرَازٍ آخر.

فالعقل التواصلي هو الذي ينظم النشاط التواصلي، غير أن الحديث عن هذا العقل يستلزم استحضار أهمية التداوليات الصورية التي تُرتب أسس الخطاب البرهاني. والفرق الموجود بين التداوليات الصورية وبين نظرية النشاط التواصلي هو أن الأولى تبحث عن الشروط الممكنة للتفاهم، في حين تسعى نظرية النشاط التواصلي، باعتباره نشاطا موجها أساسا نحو التفاهم، إلى وضع شروط مجتمع ممكن. مادام التفكير في التواصل في شكله العقلاني البرهاني هو في العمق تفكير فيما هو مجتمعي.

إن نقد هابرماس للعقل الغربي لا يلتقي مع "النقد الجذري" الذي دشّنه نيتشه لهذا العقل، أو للفلاسفة الذين استلهموا منه أسئلتهم أو بعض أفكارهم. ذلك أن هابرماس يرى أن هذا النقد الجذري يفتقر إلى الانسجام "لا في نقد الميتافيزيقا أو في نظرية السلطة، إننا نجد أنفسنا مدفوعين، بالفعل، إلى وجوب الخروج من فلسفة الذات من

خلال مَخْرَج آخر" [1]. ويتمثل هذا المَخْـرَج في الانتقال من عقل متمركز حـول الذات إلى عقل تواصلي.

من أجل الـوصول إلى الدعـوة إلى تغيير اتجاه النقد الفلسفي للعقل الغـربي، عمل هابرماس على مواكبة تجليات النقد في الفلسفة الغربية الحديثة مند كانط إلى ديريدا، مرورا بهيغل والهيغليين الشباب ونيتشه وهايدغر والنظرية النقدية. . . ولاحظ أن القول بتفكيك العقلانيـة الغربية أو الانـزياح عن فلسفـة الوعي، لا يمكن أن تكون لـه نتائج محددة إلا إذا "ثم استبدال الوعي بالذات والإحالة الذاتية لفرد يعرف ويفعل في العزلة، بنموذج آخر ـ أي نموذج التفاهم ـ حيث العلاقة التـذاوتية بين الأفراد الذين يعترفون ببعضهم البعـض والذيـن خضعوا للتنشئـة من خلال التـواصل" [2] ذلك أن النقـد يتخـد لنفسـه، بهذه الطـريقـة، شكـلا واضحـا، لاسيما وأن هـذا النقـد "يتخلى عن الأصـالـة المبـالغ فيهـا للإنسحـاب نحو البدايـات العتيقة. إنه يفضل تحرير القـوة المشاغبة التي يحتـويها الفكر الحديث نفسه لتوجيههـا ضد النموذج الذي فرضه ديكارت ثم كـانط، أي نموذج فلسفة الوعي" [3].

ويظهر أن هابرماس بقدر ما يتبرم من العقـلانية الاداتية بقدر ما يتحفظ من النقد الجذري للعقل كما مارســه نيتشه وهايدغـر والفلاسفة الفرنسيين، لـذلك يعتبر أن فلسفته تُساهم في تغيير منطلقـات النظر الفلسفي بتحويل اتجاه نمط التساؤل وأسلـوب النظر إلى اللغة والـزمن والمجتمع. أي الانتقال من نمط للفكر وللفاعليـة مُوجَّه نحو غـاية إلى نمط للفاعلية مُوجَّه نحو التفاهم. وبالتالي تحويل مجال البحث من العقلانية المعرفية الأداتية إلى العقلانية التواصليـة "فما هو نموذجي بالنسة لهذه العقلانية ليست علاقـة الذات المنعزلة بشيء مـا في العالم الموضـوعي، القـابل للتمثل والاستخـدام، بل مـا هو نمـوذجي، على العكس من ذلك، هي العلاقـة التذاوتيـة التي يقيمها الناس القـادرين على الكلام وعلى الفاعلية، حينما يتفاهمون بينهم حول شيء معين" [4].

أي أن الناس الـذين يتدخلون بطـريقة تواصلية يتحـركون داخل "وساطـة" اللغة الطبيعية ويقومـون بتأويلات موروثة ثقـافيا، كما أنهم يرجعون في آن واحـد، إلى أشياء من

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 356.
(2) Ibid, PP. 366-367.
(3) Ibid, P. 367.
(4) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", Tl, op. cit, P. 395.

العالم الموضـوعي في العالم الاجتـماعي المشترك، أو في العالم الـذاتي لكل واحد منهم . ذلك أنه من وجهة نظـر الشخـص المشـارك، فإن التفـاهم لا يعنـي "عملية تجريبية تـؤدي إلى اتفـاق حدثي، وإنما هـو عملية إقنــاع متبــادل تنســق أفعـال أطراف متعـددة تشـارك في أســاس التعليل بـواسطة الحجج . إن التفاهـم يعني التواصل من أجل اتفاق صالح "[1].

ولكي لا نـدخل من جديـد في استحضار أهميـة التفاهم وعـلاقته باللغـة والمعنى والفهم والحقيقة والإجماع، نشير إلى أن هـابرماس يسمى العقلانيـة بأنها ذلك " الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرين على الكلام والفعـل، على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ "[2]، أي أن العقل المتمركز حـول الذات يجد معايير عقلانيتـه في مقاييس الحقيقة والنجاح الـذي تُنَظِّم عـلاقات الـذات العارفـة بعالم الموضـوعات، في حين أن العقـلانية التواصلية تُقَاس " بالقدرة التي يحوزها الأشخاص، المسؤولون والمشاركون في تفاعل ما على التوجه بالقياس إلى ادعاءات الصـلاحية التي تستند إلى اعتراف تذاوتي . فالعقل التواصلي يضع مقـاييس العقلنة تبعـا للعمليات البرهـانية التي تسعى إلى تبريـر ادعاءات الحقيقـة القضوية والـدقة المعيارية والصـدق الذاتي وأخيرا الانسجام الجمالي بطريقـة مباشرة أو غير مباشرة "[3].

ويؤكد هابرماس أن مفهوم العقل التواصلي يتضمن معنى مِسْطَرِيًا وإجرائيا . ولأنه يدمج الأبعاد العملية والأخلاقية والأبعاد الجماليـة والتعبيرية فإنه يظهر " أنه أكثر غنى من ذلك المفهوم الذي تقدمه العقلنة الغائية المنحوت على البعد المعرفي والأداتي " .

ويضيف هابرماس أن مفهومه للعقل التـواصلي يعبر عن تلك الطاقة العقلية المنبثة في أساس صـلاحية الخطـاب . بل إن " العقـلانية التـواصلية تـذكر بـالتطورات القـديمة للـوغوس بمقـدار مـا تتضمن، على مستـوى المفهومـات، تلك الفضيلـة التي يمكن أن يحوزهـا خطـاب مـا على التـوفيق بـدون ضغط وعلى تـأسيس إجماع حين يتغلب النـاس المشاركون فيه بفضل توافق مُبرر عقليا، على التصـورات المطبوعة، أولا بالانحياز الذاتي . فالعقل التواصلي يعبر عن ذاته داخل فهم لا متمركز للعالم " [4].

(1) Ibid, P. 396.
(2) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 371.
(3) Ibid, P. 372.
(4) Ibid, P. 372.

تأكيد هابرماس على هذه الطبيعة المتميزة للعقل التواصلي يعني أنه يعتبر أن " العقل المتمركز حول الذات هو انقسام واغتصاب ، أي أنه نتاج عملية اجتماعية شهدت ، أثناء تلاحقها ، لحظة ثانوية تحل محل الكل ، بدون أن تكون لها القدرة الكافية على امتصاص بنية هذا الكل . إن هوركهايمر وأدورنو ، على غرار فوكو ، وصفوا العملية التطورية للذاتية ، بوصفها تتخطى قدراتها الخاصة ، وتتشيؤ كعملية على صعيد التاريخ الكلي . ولكن لا أحد منهم أدرك بأن هذه العملية كانت مسرحا لسخرية عميقة . وقد تطلب الأمر من الإمكان العقلي المتضمن في التواصل أن يتحرك فيما يُكَوِّن حداثة العوالم المعيشة ، لكي تتمكَّن متطلبات الأنظمة الجزئية ـــ الاقتصادية والإدارية ـ المنفلتة من سلاسلها ، من القيام برد الفعل إزاء هذه المنطقة الهشة المتمثلة في الممارسة اليومية ، ومن مساعدة المجال المعرفي والاداتي على وضع الجوانب المقموعة للعقل العملي تحت سلطته . وبتعبير آخر فإن تطور التحديث الرأسمالي جعل من إمكان العقل المتضمن في التواصل يظهر ويتشوه في نفس الوقت " (1).

ويبدو أن هابرماس بالرغم من الطابع المسطري الذي يعطيه للعقل التواصلي ، فإنه يرى بأن هذا العقل معني بما يجري في الحياة الاجتماعية ، على اعتبار أن أفعال التفاهم تلعب دور آلية تستهدف تنسيق مختلف أشكال الممارسة التي يقوم بها الناس داخل العوالم المعيشة . ذلك أن " الأفعال التواصلية تُمَثِّل نسيجا تتغذى منه مُكَوِّنات العالم المعيش وتُشَكِّل من خلال ذلك ، وساطة ، انطلاقا منها يُعَاد إنتاج أشكال الحياة الملموسة " (2).

ولقد رأينا كيف يربط هابرماس النشاط التواصلي بمفهوم العالم المعيش باعتباره عالما يُسْنِد الفاعلية التواصلية ويُزَوِّدها ببعض مكوناتها ، سواء على صعيد الثقافة والمجتمع أو الشخصية ، كما تعرضنا ، كذلك لمسألة الممارسة كشكل من أشكال التدخل في العالم الاجتماعي وكنمط سلوك يخضع للمحاكمة العقلية . غير أن هابرماس بالرغم من تأكيده على أن التفاهم يُنَسِّق الأفعال العملية فإنه يرفض الاعتماد على المفهوم الماركسي للممارسة الاجتماعية . حتى ولو تصور البعض بأن نظرية النشاط التواصلي لا تمثل إلا تأويلا خاصا لفلسفة الممارسة . ولكنه مع ذلك فإنه يعتبر أن مهمة نظرية النشاط التواصلي تتمثل في " تصور الممارسة العقلية باعتبارها عقلا مجسدا في التاريخ ، والمجتمع والجسد واللغة " (3).

---

(1) Ibid, P. 373.

(2) Ibid, P. 373-374.

(3) Ibid, P. 375.

لاشك أن هابـرماس يعترف، كما رأينـا أثناء حديثنـا عن مفهوم الحداثـة المعياريـة عنده، بجانب مثـالي في نظريته، بل إن هذه القـولة الأخيرة تكشف عن خلفية هيغليـة واضحة. والمتتبع لكتابات هابرماس، لاسيما الأخيرة منها، يلاحظ أنه لا يعثر على أي نص يدعو إلى الالتزام بـالمنطلق المادي وكل ما هنالك هـو الدعوة إلى تعويـض مفهوم الممارسة باعتبـارها عملا، بمفهوم النشاط التواصلي*.

كما أن القول بالنشاط المُوَجّـه قياسا لادعاءات الصلاحية يستـدعي إدخال نوع من مثاليـة العقل الخالص، وبذلك يتم استحضـار ثنائيات فلسفـة الوعي، من ترنسنـدنتالي وتجريبي... إلخ غير أن هابرماس يعتبر، جوابـا على هذا التحفظ، أن "عقلا خالصا لا يمكن إلباسـه لباس اللغـة إلا بعد فـوات الأوان، وهو عقل غير موجـود. ذلك أن العقل يتجسد، فورا، في أنسجة النشاط التـواصلي وفي بنيات العالم المعيش في نفـس الآن" [1]. ذلك أن الممارسة التـواصـلـيـة اليومية مُفكَّر فيها، لأن التفكير، أو التأمل، لم يعـد قضية شخص منعزل، أو ذات مفكرة تنظر إلى العالم وتقيس معرفتهـا بالرجوع إلى ذاتها، بقدر ما أصبح التفكير يخضع للخطاب وللفعل داخل سيـاق تواصلي يشترط تبرير مختلف أشكال ادعاءات الصلاحية.

لا يوجد خطاب خالص في نظـر هابرماس، ولا يمكن أن نتكلم عن عقل خالص في عملية التواصل والمنـاقشة، بل إن المثالي والواقعي متـداخلان بشكل كبير في التفاعل، لأن المشاركين في التبـادل البرهاني "يفترضـون، بصورة متبادلـة، أن شروط وضعية مثـالية للكلام متوفـرة ولو في حدها الأدنى، ومع ذلك، فإنهم يَعْرِفون بأن المنـاقشة لا يمكن أبدا أن تكون "مُصَفَّاة" من الدوافع المخفية ومن ضغوط الممارسة" [2].

ولكي لا ندخل، الآن، في تنـاول ردود هابرمـاس على منتقديه، يبـدو أن التفاهم التذاوتي والاعتراف المتبادل بين الناس القـادرين على الكلام وعلى الفعل يشكـلان الإطار الذي يتأكد فيه العقل التواصلي، ليس فقط كأداة وإنما كقـوة برهانية تُنَظِّم أشكال الممارسة كذلـك. غير أن هذا العقل التـواصلي، بحكم كونه يتحـرك داخل مختلف أشكـال الحياة العينية، فإنه يتأثر بتحولات الزمن والعلاقات، لدرجة أن هذه التحولات تفرض عليه "أن

* بصدد البعد المثالي لنظريـة الفاعلية التواصلية يرد هابرماس على مجموعة من الانتقادات التي وجهت له في "الخطاب الفلسفي للحداثة" (صفحات 380 - 381 - 382) وهو يرى أن نظرية النشاط التواصلي تؤكد على أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش مقرونة بإعادة الإنتاج المادي لهذا العالم.

(1) Ibid, P. 381.
(2) Ibid, P. 383.

يتشعب في أبعاد الزمن التاريخي، والفضاء والاجتماعي والتجارب المتمركزة حول الجسد. فإمكان العقل الذي يحتويه الخطاب يمتزج بمكونات ressources عالم معيش خاص في كل مرة، لكن في الوقت الذي يقوم فيه العالم المعيش بوظيفة المانح للمكونات تكون له صفات معرفة حدسية ثابتة وحلولية holiste بحيث لا يمكن صياغتها إشكاليا تحت الطلب كما أنها لا تُمثِّل أية معرفة "بالمعنى الدقيق في هذا الصدد" (1). ويضيف هابرماس أن العالم المعيش، باعتباره خزانا يستمد منه العقل التواصلي بعض مقوماته، يتمكن المشاركون، من خلاله صياغة ملفوظاتهم الجذيرة بالمساهمة في خلق الإجماع، فإنه ـ أي العالم المعيش ـ "يساوي ما كان يمكن لفلسفة الذات من تحقيق التركيب والذي كان مسنوبا إلى الوعي بشكل عام. صحيح أن العمليات المنتجة لا ترجع، فيما يخصنا، إلى الشكل ولكن إلى مضمون تفاهم ممكن. وفي هذا الإطار، فإن أشكال الحياة العينية هي التي تعوض الوعي المتعالي المُوَحِّد. وعبر البديهيات التي تفرضها الثقافة، وعبر أشكال تضامن الجماعة التي يَكون لنا عنها وعيا حدسيا، وعبر كفاءات ـ المُقَوِّمة باعتبارها معرفة عملية ـ الأفراد المندمجين اجتماعيا، فإن العقل الذي يُعَبِّر عن نفسه في النشاط التواصلي يقوم بالوساطة، مع التقاليد والممارسات الاجتماعية ومركبات التجارب المرتبطة بالجسد والتي تذوب، في مجموعها، في كلية خاصة" (2).

إن هابرماس يسعى، من بين ما يسعى إليه، من خلال تأكيده على التفاهم وعلى العقل التواصلي إلى اقتراح عناصر نظرية نقدية للمجتمع. ولذلك فإن محاكمته للعقل الغربي في نظرته للحداثة وللعقلانية وإدخاله لنظرية التواصل، استهدف من ورائها وضع بعض القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تسمح بإمكانية التفكير في الظواهر المرضية للمجتمع الحديث. فالممارسة التواصلية الجارية مُنْبَثَّة، كما رأينا ذلك، في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية، والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية. ومن ثم فإن الكفاءات التأويلية تنتعش اعتمادا على رأسمال إجتماعي داخل العالم المعيش.

غير أن إمكان العقلنة الموجود في التفاهم بواسطة اللغة يتم الكشف عنه بمقدار ما تُعَمِّمُ التعليلات وتنشر القيم وتتقلص المناطق الإشكالية. ويبدو هنا أن هابرماس متأثر بماكس فيبر بخصوص نظريته في العقلنة وتوسعها، بل إن هابرماس يكرر مرارا اسْتِلْهامه

(1) Ibid, P. 385.
(2) Ibid, P. 386.

لنظريـة فيبر ورغبته في إعـادة بنائهـا بسبب تركيـزها على الجانب الغـائي للعقلنة وإهمالها للفاعليـة التواصليـة . إلا أنه يُدخل عمليـة إعادة البناء هـذه ضمن تصور خـاص لمسألة التفـاهم ، لأنه يختـار " الشكل الحديث للتفـاهم الذي تبلـور منـذ القرن الثـامن عشر في الغرب ، واعتباره نقطة انطلاق لنظرية للحداثة مرتبطة بأطروحة العقلنة كما طورها فيبر " (1) بل إن هابرمـاس وتمشيا مع هذا المشروع ، عَمِلَ ، كما تَبَيَّنَ لنا ، على إدخال نظريـة الفاعلية التواصليـة لإبراز الأسس المعياريـة لنظرية نقديـة للمجتمع . من هنا ابتعاده عن فـلاسفة النظرية النقدية ، لأن نظرية النشـاط التواصلي تسعى إلى الحلول محل فلسفة للتاريخ لم يعد من الممكن استمرار تَبَنِّيها .

صحيح أن النظرية النقدية الأولى بشَّرت بنظـرية جديدة للمجتمع ، ولكنها انتهت إلى نوع من التشاؤم الوجودي من إمكانية التغيير وإعادة الاعتبار للفرد داخل مجتمع متعدد الأبعاد ، واستغرق بعض منظريها في عوالم يوتُوبية أو دينية كما حصل لماكس هوركهايمر .

في حين أن هابـرماس يـرى أن إدخال البعـد التواصلي في عمليـات العقلنة وتنظيم حركـات الحداثة حسب معايير متفق عليهـا وتوجيـه التفاعل بين الناس بنـاءً على أخلاق تواصليـة ، كل ذلك ، يقتضي الاهتمام بالعلوم الاجتماعية لبنـاء نظرية مجتمعية ذات تـوجه نقـدي . لا يتعلق الأمر بـانسحاب مـا للفلسفة ، وإنما بإعـادة تحديد دورهـا داخل الفهم الحديث للزمن واللغة والحقيقة ، ذلك أن " مفهوم العقلانية التواصلية ، الحاضر في الممارسة اللسانية المُوَجَّهة نحو التواصل يستدعي مجددا ، من الفلسفة القيام بعمل نسقي . فالعلوم الاجتماعية قـادرة على نسج علاقـات تعاون مع فلسفة تضطلع بمهمـة المساهمة في نظـرية للعقلنة " (2).

لقـد حصلت تحولات ابستمولـوجية لا حصر لها . وثَـوَرَات معرفيـة في كل مجالات التفكير ، وذلك بـدون تدخل للفلسفـة ، كما يرى هـابـرماس ، فـالعلم الحديث والقانـون الوضعي والفـن والنقد . . . إلخ مجالات معرفيـة وجمالية تبلـورت كيانـاتها بـدون مساهمة الفلسفـــة في ذلك ضرورة . بل " إنه بـدون معـرفة نقـد العقل الخالص والعقل العملي فإن أبنـاء وبنات الحداثـة يعرفـون كيف يسلسلون ويمـددون التقليد الثقـافي حسب الجوانب العقلية الثلاثة : أسئلة الحقيقة أسئلـة العدالة أو أسئلة الذوق " (3) غير أن هابرماس وضد

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir ..." T2, op. cit, P. 216.
(2) Ibid, P. 437.
(3) Ibid, P. 438.

كل نزوع وضعي يـؤكد على أنه يتعين على العلم والأخلاق والفن أن يتـواصلوا فيما بينهم. لأنـه بتفاعلهم يمكـن الحديث عن نظريـة للمجتمع وعن دور محدد للفلسفـة. لا يتعلق الأمر، هنا بالدعوة إلى أن تبحث الفلسفة عن أسئلتها أو أجوبتها خارج ذاتها بل لأن تفكر في زمنها بالانفتـاح على المجالات المعرفية الأخرى مـن اللسانيات وعلم اجتماع وعلم نفس وعلم سياسة، وذلك لصياغة نظرية نقدية جديدة للكشف عن المظاهر المرضية للحداثة. ذلك أن النظريـة النقدية الأولى، بحكم اعتمادهـا على فلسفة التـاريخ، باعتبارهـا فلسفة ذات قواعد هشة " [1]، انتهت إلى الفشل، حتى حين أكـدت على معـارضة وعي الأفـراد بآليـات الدمج الاجتماعي، في حين أن النظـرية النقـدية المُسْتَنِدة إلى الفـاعلية التـواصلية تتميز بمـرونة كبيرة. ولكنهـا " لن تبرهن على خصوبتها إلا عبر بحـوث متقاطعـة للعلوم الاجتماعية والفلسفـة . . . وإذا لم تعد تـوفر العلـوم الاجتماعية شرارة أدنى فكـرة، في هذه الحالة، وفيها فقط، سينتهي زمن نظرية المجتمع " [2].

وفي سياق صياغة لعناصر نظرية نقدية للمجتمع لا يفوت هابرماس ضرورة التمييز بين العالم المعيش المتضمن للثقـافة والمجتمع والشخص، والذي يمنح النشـاط التواصلي بعض مقوماته، وبين أنظمة الممارسة المُنَظَّمة بطريقة صورية قِيَاسًا إلى وسائل الضبط. أي أنه حين نمتلك نظريـة فعلية للتواصل لا نكون مضطـرين فقط إلى التصرف حسب نظرية الممارسة أو أن نتكلم عن الفاعلين وعن مصيرهـم ومعـاناتهم، بل علينا أن نتكلم أيضا عن خصائص العالم المعيش الذي يتحرك فيه هؤلاء الفاعلون وأن نقوم بذلك بشكل جماعي إذا اقتضى الحال. لأن الحقيقة الممتلكـة من طرف الفيلسـوف المنعزل في عالمه الفـردي لم تعد مقنعـة في الزمن الحديـث. بل إن هذا الفهم النخبـوي للحقيقـة الذي أتـى من القدمـاء يشكل عنصرا أسطوريا يتعين نقده. لِهَذا السبب نفهم لماذا يُؤكـد هابرماس على " النظرية الإجماعيـة للحقيقـة" . فهـو يـرى أن الحقـائق النظـريـة لايمكن أن تقـام "إلا في شكل إمكانيات للتفهـم " [3].

لا يسعى هابرماس إذن إلى تشييد نسـق فلسفي على الطريقة الهيغلية أو الماركسية، لأنه بالرغم من رغبته في تأسيس مشروع فلسفي للحداثـة فإنه جعل من النقد مطلبا فكريا ضروريا، وعبَّر أكثـر من مرة، عن تَحفّظه المبـدئي من كل نزوع نسقي لـه سمات الانغلاق

---

(1) Ibid, P. 420.

(2) Ibid, P. 422.

(3) Habermas (J): "Dialectique de la Rationalisation." (entretien), Les cahiers de philosophie, P.99.

وميولات الاستقطاب، لذلك اعتبر أن الحقيقة ليست رهانا فرديا في زمنية المجتمع الحديث ولا يمكن أن يكون نتاج اجتهاد عقلي متعالي لفيلسوف بعيـد عن حركة التاريخ. إن تأكيد هابرماس على الاتفاق والتوافق والإجماع والتفاعل هو تأكيد استلهمه من الاحتكاك المُبَاشر بالمناقشات السياسية والفكرية داخل المجال العمومي الحديث.

وهكذا وفي سياق اقتراحه لنظريته في المجتمع وانطلاقا مما سبق أن تعَرَّضنا له يمكن القول بأن هابرماس ركَّز في مشروعه على أربعة قضايا مركزية، عَمِل على صياغتها في شكل نظريـات أربعة وهي : أولا : نظـرية العقلنة، في شكل عقلنـة تواصلية، ثـانيا؛ نظـرية النشاط التواصلي حيث حـاول صياغة نمط للبرهنة يتعلق بالنشاط الموجَّـه نحو التفاهـم، ثالثا ؛ نظرية للحداثة مُؤَكِّدا مِنْ خـلالها على إمكانية تطوير نظرية متميزة للحداثة اعتمادا على نظريـة التواصل لتحليل الظواهـر السوسيو ــ مرضية التي أفـرزها المجتمع الحديث، لـذلك اضطـر هابـرمـاس رَابِعًا؛ إلى تطـويـر مفهـوم للمجتمع يجمَع نظـريات الممارسـة والأنظمة.

هـذه بشكل مُـركَّـز أهم مفـاصل المشروع الهابـرمـاسي. وهي مفـاصل تسمح لنـا بالملاحظة أن مسألتي الحداثة والتواصل تشكلان النواة النظرية التأسيسية في هذا المشروع، بما يقتضي كل حديث عن الحداثة من عقلنـة، وبما يفترض كل تناول للتواصل من تفكير فيما هو مجتمعي. لذلك فإن العقل التواصلي عنده متشابك بالضرورة مع المقومات المعيارية للحداثة. وهنا يتجلى رهان هابرماس : كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقت يتحدث فيه الفلاسفة عن انهيـار العقل وتحطيمه وعن المظاهر القمعية للعقـلانية الأداتية؟ وهل يصح اقتراح نظريـة للحداثة في زمن نتحدث فيـه عن ما بعد الحدثة وعن الانفتـاح عن تجليات المُتَخَيَّل؟.

الفصل الثالث

العقل التواصلي والحداثة الفلسفية

لقد ظهر لنا في الفصلين السابقين كيف عمل هابرماس على اقتراح عناصر نظرية لتأسيس مفهوم متميز للعقلنة يتخذ من نظرية الفاعلية التواصلية قاعدته ومن الحداثة مكونا من مكوناته، وكيف أنه يؤكد على أهمية العقل في الفلسفة وفي العلوم الاجتماعية، كلفظة وكمفهوم، باعتباره حاملا لتاريخ مليء بالتناقضات، منذ اللوغوس الإغريقي إلى العقل الغربي كما بلورته مختلف اتجاهات الفلسفة الحديثة. ذلك أن الفلسفة اقترنت بالعقل منذ بداياتها إلى الآن، سواء من منطلق تدعيم مبادئه وأضفاء الشرعية على ضوابطه، أو من زاوية نقده والاحتجاج على صرامته وعلى إهماله لمناطق وكفاءات أخرى في الجسد البشري.

إن العقل يعني إما نظاما للكون (الكوسموس) كما هو الشأن بالنسبة للوغوس الإغريقي، وإما أنه يشير إلى القدرة البشرية على التفكير والبرهنة. وحسب هوركهايمر، فإننا يمكن أن نتحدث في الحالة الأولى عن "عقل موضوعي" وفي الحالة الثانية عن."عقل ذاتي"[1]. وقد يتخذ العقل الموضوعي شكل حقيقة مطلقة، كما نجد ذلك عند هيغل. أما العقل الذاتي فإن ديكارت يمثل محطة مركزية في التأسيس له.

المهم أن هابرماس يتجنب، قدر الإمكان، استعمال العقل باعتباره جوهرا موضوعيا أو ذاتيا، وإنما ينظر إليه بوصفه محمولا وبالتالي فإن ما يشغله، نظريا، ليس العقل في ذاته، بل ما هو عقلي. لهذا السبب يختار الحديث عن العقلنة في أغلب كتاباته بدل العقل.

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", Paris, Ed. Payot, 1974. P.13.

ويرى هابرماس أن هناك مستويات يمكن العثور فيهما عما هو عقلي، هما :

الأشخاص والتعبيرات الرمزية. ذلك أن العقلنة لا ترتبط بعملية امتلاك معرفة ما ولكنها تتوقف على الطريقة التي يعبر بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل عن هذه المعرفة. العقلنة إذن تتمثل في الأسلوب المتبع لاكتساب أو استعمال المعرفة من طرف شخص ما، وفي الطريقة التي تصاغ بها التعبيرات الرمزية. ومن ثمَّ فإن العقلنة هي، بالدرجة الأولى، مسألة إجرائية (أو مسطرة procédure). أي أن الأشخاص القادرين على الكلام والفعل، ومن خلال تعبيراتهم الرمزية المطوقة داخل سياق تواصلي، يستطيعون تبرير ونقد القضايا أو أفعال الكلام المتلفظة أو الملفوظة. وبالعكس فإن كل قضية أو فعل للكلام يرفض تقديم حججه ويقاوم النقد فإنه يطرد نفسه مما هو عقلي.

وقد تبين لنا كيف أن العقلنة في استعمال القضايا تتجلى في شكلين اثنين : عقلنة معرفية ـ أداتية تتأكد في المقاييس النفعية للنجاح وفي التحكم التقني بالقياس إلى غاية، والعقلنة التواصلية المستندة إلى قوة الإقناع وإلى الخطاب البرهاني لخلق إجماع بدون ضغط ولا سيطرة. أي أن استعمال المعرفة في حالة العقلنة التواصلية يمكن نعته بكونه عقليا حين يخضع لتداول بين الذوات، لا يعتمد على أي مقياس آخر غير القوة البرهانية. لذلك فإن عملية الاتفاق التذاوتي يمكن أن يقيم دقة المعايير وصدق الأحكام والمشاعر بل وحتى الأذواق. وكل معيار أو شعور ينفلت أو يريد صاحبه أن ينسحب من إطار التقويم التذاوتي، فإنه معيار أو شعور لا عقلي. أي أن كل اختلاف حول معرفة أو معيار أو حكم ما، لا يمكن تجاوزه إلا اعتمادا على التقويم التذاوتي المستند إلى قوة أفضل برهان.

إن هابرماس يؤكد على اعتبار أساسي في فلسفته، أو بالأحرى في قراءته وتأويله للتراث الفلسفي والسياسي والاجتماعي الذي تعامل معه في سياق تأسيسه لتصوُّره للزمن الحديث. وهذا الاعتبار يتمثل فيما يسميه بـ "إعادة البناء reconstruction"، بل إنه يعتبرها منطلقا منهجيا مُكوِّنا لنصه الفلسفي ومميزا لأسلوبه في النظر والتأويل. وإعادة البناء لا تعني تبعية للنص الأصلي الخاضع للقراءة، بقدر ما تشير إلى عملية امتلاك نشط لأعمال الفيلسوف أو عالم الاجتماع... إلخ أو بعبارة أخرى هي إعادة تنشيط للنظرية التي يود هابرماس التحاور معها، وإعادة اكتشاف لما يشكل اللحظات النقدية فيها. لذلك فإن مفهوم إعادة البناء عنده له تاريخ خاص حين يتقدم دائما بوصفه عملية تأويلية لإعادة امتلاك النص الموضوع للتفكير. سواء كان هذا النص منسوبا إلى كانط أو هيغل أو ماركس أو نيتشه، أو هايدغر أو فيتجنشتاين، أو النظرية النقدية، أو غادمير... إلخ.

ولأننا لا يمكـن في هذا العمل المحدد، أن نتنـاول مختلف الأساليب التـي سلكها هـابرمـاس في تطبيق قراءاتـه الخاصة لمختلف المتـون، وفي كيفية التقـاط ما يُشَكِّل سنـدا لنظريتـه النقدية، فإننا اقتصرنـا على ما هو أساسي في مـوضوع الحداثة والتواصل، وركـزنا بالدرجة الأولى، على الطـريقة التي انتقل بها هابرماس من العقلانيـة الاداتية إلى العقلانية التواصلية. وعلى الكيفية التـواصلية التي صَهَر بها نظريات كانط ومـاركس وفيبر والنظرية النقـدية ودوركهـايم "وميـد" وبياجي وآخـرين، في مشروعـه الفلسفي الذي هـدف إلى تأسيس نظريته للعقل التواصلي.

ولكن هل نظـريـة الفـاعلية التـواصليـة نظـرية ممكنـة في كل السيـاقـات وفي كل المجتمعات حتى ولو كـانت تنتمي إلى ما يطلق عليه "المجتمعات الصنـاعية الحديثة" أم أن هذه النظرية لا يمكن أن يكتمل تطبيقها إلا داخل عالم معيش مُعَقْلَن؟

لا شك أن هذا السؤال يفترض، بطـريقة أو بأخرى، استدعاء نظـرية ماكس فيبر المتعلقة بـالعقلنة والتحـديث. غير أن ما يهمنـا فيه هو محدوديـة القول بنظـرية للفـاعلية التواصلية باعتبارها "نظرية" بالفعل، تحل إشكالية التواصل داخل عالم معيش محدد.

فالعقلانية الحديثة تحل محل العـالم المعيش التقليدي بتعميم النشاط التواصلي بدل العلاقات الموجهة من طرف السلطة أو التقليد.

وقد رأينا كيف عـدل هابرماس مفهـوم العقلنة وأضاف الفاعليـة التواصلية كشرط مؤسس لنظريـة المجتمع، على اعتبار أن العقلانية التواصليـة تنطلق من كون العقل محايثا للممارسة التواصلية اليومية، بحيث يحدد وحدة العقل في الإجراءات البرهانية، على أساس أن هذه الوحدة الصوريـة يقابلها تنوُّع ما يسميه هابرمـاس بـ "ثقافات الخبراء" المختصين في العلوم والتقنيات، في الأخـلاق والقانون، أي أن هذا العقل، الذي ينـزع عنه كل طابع جوهري، يفترض عقلنة العالم المعيش ويستدعي مجتمعا حلَّ فيه العقل الخطابي وادعاءات الصلاحية محل المقدس والمعايير السلطوية.

ومادام الأمر كذلك فإن الفلسفة، في تصور هابرماس، تلعب دورا أساسيا في هذه النظريـة، بل عليها أن تقوم بـذلك أمام اكتسـاح النزعات الـوضعية والعلمويـة والنفعية لمجالات الفكـر المختلفة، أي أنه يتعين على الفلسفـة القيام بالتـوسط بين مختلف المعارف المتخصصـة، من زاويـة قبـول تطـور المنطق الخصـوصي لكل شكل من أشكـال الممارسـة المعرفية، ومن وجهة نظر التوسط بين هذه الثقافات المتخصصة والعالم المعيش اليومي حين تتحدد القيم وتتجدد في نفس الآن.

ويمكن القول إن نظرية النشاط التواصلي بسبب تركيزها على اللغة والمنطق والخطاب فإنها تحمل في طياتها فلسفة للغة، على أساس أن مفهوم العقلانية التواصلية ينطلق ويرجع إلى التجربة المركزية لقوة الخطاب البرهاني القادر على خلق اتفاق وإجماع بدون ضغوط.

غير أنه إذا كانت العقلانية التواصلية تشكل، جوهريا، المجتمع الحديث من حيث إنه مجتمع استطاع التقليص من حضور التصورات التقليدية في المجال العمومي، فإنه من الملاحظ أن هذه النظرية لا تصدق إلا داخل عوالم معيشة مُعَقْلَنَة ليست، هي بدورها، إلا نتيجة حديثة لعملية تطور طويل نسبيا، وإذا كان الأمر ينطبق على المجتمعات الصناعية المتقدمة فكيف يمكن الحديث عن عقلانية تواصلية في المجتمعات التي بقيت مرتهنة للعلاقات الاجتماعية التواصلية في سياق علاقات دولية غير متكافئة تُعطي الأولوية للإعتبارات الغائية والاستراتيجية وترفع من شأن المال والسلطة أكثر مما تحترم القيم والمعايير وتحتكم إلى الخطاب البرهاني.

إن ما كان يهم هابرماس هو صياغة مفهوم تركيبي للعقل لا يُفرق بالضرورة بين ما هو نظري وما هو عملي وما هو مرتبط بالحساسية الجمالية، كما هو الشأن عند كانط، أو بين مجالات القيم المستقلة عن بعضها البعض كما عند فير، بل إن هابرماس يؤكد على أن "واجب العقل هو إظهار وحدة لحظات العقل كما تصورتها الثلاثية النقدية الكانطية بشكل متفرق، أي إبراز وحدة العقل النظري مع المعقولية الأخلاقية والعملية مع قدرة الحكم الجمالي" [1]. من هذا المنطلق أراد هابرماس التشديد على هذا المفهوم للعقل وذلك اعتمادا على التداوليات الصورية، أي بواسطة تحليل الخصائص الكلية للممارسة الموجهة نحو التفاهم من جهة، وتطبيق مفهوم العقلانية التواصلية على العلاقات الاجتماعية وعلى العلاقات المؤسسة للتفاعل من جهة ثانية.

ومعلوم أن هابرماس، ومنذ كتابه "التقنية والعلم كإيديولوجيا" إلى "الخطاب الفلسفي للحداثة"، يعتبر نفسه مُفكرا يتخذ من الفلسفة انتماءه الأساسي ومن مجالات البحث الأخرى فرصا للتفهم والاقتباس والتبادل المعرفي. وانطلاقا من هذا فإنه لم يكف عن إلحاحه على ضرورة تغيير بنية واتجاه الفكر الغربي، ولاسيما فيما يخص الموقف من

---

(1) Habermas (J) : "Dialectique de la Rationalisation" (entretien), Les cahiers de PHILOSOPHIE, N°3, P.66.

الحداثة والعقلنة والمجتمع. وتغيير بنية التفكير عنده معنـاه، الانتقال من فلسفة الوعي أو الذات إلى نظرية التواصل.

وهذا الانتقال عنـده، تمَّ اعتمادا على أسلوب نقدي يتخذ من إعادة البنـاء مقياسا منهجيا لقراءة ونقـد النصوص الفلسفية المؤسسة للحداثـة الفكرية الغربيـة. سواء كانت هذه النصـوص تجعل من العقل قوتها التأمليـة الوحيـدة "وأسطورتها" الحديثـة أو كانت تلتجىء إلى الشعر والفن للابتعاد عن المركزية الصارمة للعقل، وتأسيس ميتولوجيا جديدة تتخذ من العقل خصمها المبدئي الدائم ومن نتائجه وانعكـاساته موضوع قلقها وتحفظها. إن الأمر يتعلق بصراع العقل الأنواري والنقد النيتشوي في امتداداته المختلفة.

ومادام هـابرماس يموضع نفسـه داخل اختلاف فلسفي متميز، منتقدا العقـلانية الآداتية ذات الطبيعـة الغائية من جهة، ومُهَـاجِما الفلسفات التفكيكية للأسـاس العقلاني للثقافة الغـربية من جهة ثـانية، فإننا في هذا المقـام، نَوَدُّ الاقتراب والمقارنة بين هـابرماس وهايدغر وبين هابرماس وبعض الفلاسفة الفرنسيين بخصوص الحداثة والعقل والذات.

1. الحداثة بين هايدغر وهابرماس

يعتبر هايـدغر من بين الفلاسفـة الذين عـرفهم تاريخ الأفكار الغـربي، سواء من زاوية تأويلاته الخاصة للفلسفة منـذ الإغريق إلى بداية القرن العشرين أو من منظور النمط التساؤلي الذي أدخلـه في الممارسة الفلسفية، ولقد عمل هـذا الفيلسوف الألماني على نحت مجموعة كبيرة من المفاهيم الفلسفية ذات العمق الوجـودي، المرتبطة بقضايا الكائن والزمن واللغة والنسيـان والاختلاف . . . إلخ. إنه بممارستـه للسؤال الأنطولـوجي وتعبيره الدائم عن إرادة خلخلة مكونات الثقافة الغربية وزحـزحتها عن أساسها العقلاني، يموضع نفسه في سياق النقد الجذري للحداثـة الغربية ولمختلف تعبيرات عقلانيتها. إنـه يندرج بطريقة أو بأخرى، ضمن الاحتجـاج النيتشوي على الأسـاس الفكري والروحي والأخـلاقي الذي ارتكز عليه المجتمع الغربي.

ولذلك فإن هـايدغر يـرى أن تاريخ الميتافيـزيقا الغـربية قد تـوقف وانتهى، وبأنه يتعين القيام بعملية قلب فعلية للفكر حتى يأخـد الكائن معناه الواقعي. وهكذا يكتسب فكر هـايدغـر دلالاته الحقيقية حين نفهمـه من منطلق اعتباره يشكل نهايـة لنوع محدد من الفلسفة، وانفتاحا لنوع آخر يتخذ من الاختلاف همه المركزي.

لا يهمنا، هنا، تناول فكر هايدغر في شموله أو تلخيص أهم مفاصل فلسفته بقدر ما نسعى إلى إبراز موقفه من الحداثة والتقنية ومقارنته مع التصور النقدي لهابرماس من العقلانية الغربية.

ونشير هنا، إلى أن هابرماس لم يكف عن الاهتمام بفكر هايدغر، ذلك أنه منذ كتابه "جوانب فلسفية وسياسية" وهو يُعبِّر عن انشغال خاص بفلسفة هايدغر وبموقفه من الزمن الحديث وبحقيقة التزامه النازي وتأثير هذا الالتزام على أفكاره*. كما كان هابرماس أيضا مطالبا بالرجوع إلى هذا الفيلسوف في سياق سجّاله مع هانس غادامير الذي يعتبر أحد الامتدادات المحافظة للفلسفة الهايدغيرية. غير أن هابرماس في إطار صياغته للمضمون المعياري للحداثة في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" حاول تصفية الحساب مع التراث الهايدغيري معتبرا إياه أنه يشكل امتدادا للانفتاحات الفلسفية الجوهرية التي قام بها نيتشه. ذلك أن "الهدف الذي اجتهد نيتشه من أجل الوصول إليه بواسطة نقد شامل للإيديولوجيا ـ وهو نقد ينتهي إلى إنهاك ذاته بذاته ـ أراد هايدغر بلوغه من خلال تدمير محايث للميتافيزيقا الغربية" (1). ثم إن بدايات الأزمنة الحديثة تميزت بالقطيعة التاريخية الأساسية الذي قام بها ديكارت، بينما يمثل نيتشه، في تصور هايدغر، الحداثة الأخرى، والحداثة الراهنة، أي أنه إذا كان نيتشه بشَّر بنهاية فلسفة الوعي والذات، فإنه في نفس الآن، دشَّن انطلاقة فلسفية جديدة تنزاح عن هيمنة الهوية وتقول باختلاف جذري يعيد للكائن وللزمن معناهما الواقعيين، ويعبران عن إرادة للقوة لا تعترف بإيقاع الزمن الحديث ولا بأخلاقيته النفعية.

إن مبدأ الهوية "يشكل مبدءا للفكر ومبدءا أونطولوجيا. إنه يعبر عن هوية الكائن مع ذاته بوصفه قانونا جوهريا لبروز الكينونة Etre، وهوية الفكر مع الكينونة في تمثل هذه الهوية في نفس الآن" (2). فالكينونة، عند هايدغر، هي كينونة الكائن étant إنها تكشف عن جوهره، بحيث تشكل الكينونة المتعالي المطلق. أما الاختلاف فإنه يحتمل كينونة الكائن في هويتها وتغايرها، بل إن "الاختلاف الأنطولوجي هو حركة الكينونة ذاتها" (3).

* وكان آخر نصّ كتبه هابرماس عن هايدغر هو مقدمته الطويلة لكتاب "فكتور فاريا" عن "هايدغر والنازية" في طبعته الألمانية وقد ترجمت هذه المقدمة في كتاب

Habermas : "Martin heidegger, l'oeuvre et l'engagement", Paris Ed. du Cerf, 1988.

(1) Habermas (J)Discours philosophique...", op. cit, P. 119.

(2) Trotignon (P) : "Heidegger", Paris, Ed. PUF, 1974, P. 34.

(3) Ibid, P.38.

إن هابرماس يرى أن هايدغر جعل من نيتشه لحظة فكرية تبشر ببداية حداثة فلسفية مختلفة. وإذا كان نيتشه جعل من فاغنر Wagner نموذجا رومانسيا للانفلات من صرامة الزمن الحديث، فإن هايدغر وجد في الشاعر هولدرلن Holderlin النموذج المُمَثِّل للإله الغائب.

لكن هل الإصرار على عدم الانتهاء للحداثة، سواء من طرف نيتشه أو من طرف هايدغر، سبب كاف للخروج، فلسفيا، من الذاتية الحديثة؟ وماهي الأسباب العميقة التي جعلت هايدغر يتخذ موقفا مضادا للحداثة وللنزعة الإنسانية؟

إن هايدغر يعتبر أن تاريخ الإنسان لا يخضع، بالضرورة كما هو الشأن عند هيغل أو ماركس، لصيرورة أو لمسيرة تفضي إلى هدف حتمي. ذلك أن التقلبات الجوهرية لعلاقة الإنسان مع الكينونة تبقى في حد ذاتها، تقلبات مجانية ولا متوقعة. من هنا يتحفظ هايدغر على كل نزعة إنسانية، كيفما كان مصدرها. صحيح أنه رجع إلى تاريخ الفلسفة ابتداءا من الإغريق، لأنه يرى أن بداية تاريخ كل فكر توجد في العهد الإغريقي باعتباره عهدا اكتشفت فيه الكينونة، لا سيما على يد أفلاطون الذي جسَّد الانتقال من الفكر إلى الفلسفة، وفتح عالم الميتافيزيقا بشكل واضح.

ويتميز عهد الميتافيزيقا بما يسميه هايدغربـ "نسيان الكينونة" الذي يفترض في تصوره، نسيان الاختلاف، وذلك بالخلط بين الكينونة والكائن، ويرى هايدغر أن المهمة الوحيدة للفلسفة هو التفكير في اختلاف الكينونة والكائن. فالكينونة لا وجود لها بدون كائنات، والكائنات لا وجود لها بدون كينونة، ومع ذلك فإن هناك اختلافا أساسيا بين الكينونة والكائنات. فتعريف الكينونة يؤثر على تعريف الكائن. غير أن "الكينونة ليست في ذاتها شيئا آخر غير كينونة الكائن" [1]. ثُمَّ إن الكائن في كينونته له علاقة خاصة مع مقولة الحاضر، وبالتالي يغدو الكائن هو ما يوجد، وما يشكل ذات الكينونة أي مايسميه هايدغر بـ "الاختلاف الأنطولوجي" [2].

وحسب منطق هايدغر فإن الميتافيزيقا التي تتضمن الكينونة واستمرارية الحضور تجسد أشكالا غير أصلية للزمن. وهكذا فإن الدعوة إلى التفكر في اختلاف الكينونة والكائن يستدعي كذلك الحديث عن الوجود الأصيل.

(1) Lalloz (J-P) : "Qu'est ce que l'Etant?", Revue Philosophie, N° 18, P. 17.
(2) Ibid, P.18.

غير أن مـا يهمنا، في هـذا المقام، هـو الموقف الفلسفي الذي اتخذه هـايدغـر من الحداثة بـاعتبارها تتـويجا لعقلانية تنتج، هي بدورهـا، عالما يفتقد إلى الأصـالة. ذلك أن العقل الحديث لم يعـد مجرد تأمل للكينـونـة، كما كـان الأمر عنـد الإغـريق، لأن الحداثـة أسست محكمة العقل حيث يخضع كل موضوع أو قيمة لا للتشريع اللامشروط لإرادة القوة الإنسانيـة، بل إن انتصار العقل الحسابي يظهـر من خلال التوحيـد الكلي للكائن بحيث يختزل الكائن في الزمن الحديث، في مكننة العقل. ذلك أن "العقلنة تجد شكلها الخالص في الصياغـة الرياضيـة للواقع التي تعجل بتـوحيده، مُسَهِّلة، بـذلك، عملية إخضـاعه لإمبرالية الإرادة" (1).

إن المشروع الفلسفي لهايدغر ينـدرج ضمن المطالبة بالخروج من هيمنة الميتـافيزيقا والانفلات من مـركزية العقل، بـل إن "العقل هو العدو اللـدود للفكر" (2). لذلك فإن فكـر الاختلاف بـاعتبـاره فكرا تأمليـا غير حسـابي يسعى إلى معـالجة الكائن من أمـراض العقلنة وهو حين يقول بـذلك فإنه لا يستعرض فضائل اللاعقلنة لدرجـة يغدو فيها نقده عبـارة عن نقـد "عدمي". أي أنـه في الـوقت الـذي يدعـو إلى الابتعـاد عن العقل وعن العقلنة فإنه لا يقترح عوالم أخرى جديـدة. اللهم إلا القول بالاختلاف والبقاء ضمن دائرة اللايقين، وبالتالي فإن رفض هايدغر اقتراح بدائل تنبؤية يعبر عن اكتفائه بإقراء الغموض الحاسم لنسيان الكينـونة. "فـالنسيان يمكن أن يـؤدي إلى المأزق، ولكنه يستشعـر وكأنه استغاثة وانسحاب الكينونة ذاتها" (3).

أمام هذه الوضعية، أي وضعية التبرم المطلق من هيمنة العقل المواكب للميتافيزيقا في تعبيرها التقني الجذري، فإن هـايدغر لم يبق أمـامه إلا البديل الأسطـوري. لذلك فإن اللجـوء أو الـرجـوع إلى الأسطورة يعبر عـن قلق الفكـر الهايدغيري إزاء القـول بـانغـلاق الميتافيزيقـا، لا سيما وأنه جمع بين العقل والميتافيزيقـا ووضعهما في نفس المستوى. فالعقل الذي سيطر عبر تطور الميتافيزيقا، هو العقل الحسابي باعتباره أداة لإرادة القوة. وهو نفس العقل الذي ينعته كل من هوركايمر وأدورنو بالعقل الأداتي.

---

(1) Grondin (J) : "Dc Heidegger à Habermas", Les Etudes philosophique, Janvier-Mars, 1986, P.22.

(2) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part", Paris, Ed. Gallimard, 1962, P/ 219.

(3) Grondin (J) : "De Heidegger à Habermas", op. cit, P. 22.

ويلاحظ " جان غراندان " أن محاكمة العقلنة تستدعي، بشكل ضمني، عقلنة من نوع آخر، وذلك لأنه " يتعين إدانة الخراب التقني الناجم عن نسيان الكينونة، باسم نظام مختلف للأشياء بطبيعة الحال، هذا النظام الذي نفترض أنه أفضل وأنه لهذا السبب يمكن نعته بـ " عقلاني " . وبعبارة أخرى، فإن نقد العقلنة الميتافيزيقية يجب أن يتم انطلاقا من عقلنة ما بعد ميتافيزيقية، أي عقلانية لأنها ما بعد ميتافيزيقية . وهذه العقلانية المنشودة يمكن تسميتها بـ " العقلانية الأخلاقية " ، هذا أولا؛ ثانيا، إن هايدغر بمجرد ما يمسك القلم لنقد جنون العقلنة التقنية، فإنه يلتمس من القراء الاحتكام إلى عقلهم. لأنه يثق في نضج وصحوة بعض معاصريه على الأقل القادرين على إدراك ما يهدد الإنسانية، اعتمادا على حجج هايدغر " [1]، بمعنى آخر أن هذا الفيلسوف، وبالرغم من نقضه للعقل فإنه يقوم بعمليات " برهنة " عقلية، لأنه لا يمكن نقد العقل باللاعقل أو القيام بذلك بدون حجج عقلية حتى ولو انخرط المرء في عوالم الأسطورة والمتخيل .

لكن المطالبة بالخروج من الميتافيزيقا وبتجاوز العقلنة التقنية وبنبذ كل نزعة إنسانية، يتضمن بالنسبة لهايدغر موقفا من النظام السياسي الحديث . لأن الاختلاف الجذري مع العقلانية الغربية في تجلياتها الديكارتية أو الانوارية يفترض رفض المسألة الديمقراطية بكل ما يستدعي ذلك من حل المشاكل بواسطة المناقشة العمومية .

إن النقد الهايدغيري للحداثة، إذن، يتضمن، بالضرورة، موقفا سياسيا، لأن السياسة الحديثة، هي نفسها، نتاج العقل الحديث الذي صنع التقنية، ومن ثم فالاحتجاج على التقنية كجوهر ميتافيزيقي وكنسيان للكينونة هو احتجاج على البنية السياسية التي تنظم وتؤطر بعض تدخلات العقل وتبرمج وتخطط للممارسة العلمية . ذلك أن هايدغر يرى أن العلم الحديث أصبح خاضعا، هو بدوره، للأساليب التقنية، لأن ما يهيمن في الزمن الحديث، هو نوع من " العقل المحاسب " [2]الذي لا يقوم، في جوهره، إلا بما يسميه بـ " الترجمة التكنولوجية لزماننا " [3]. ومن تم فإن التقنية توصف عنده، وكما أشرنا إلى ذلك، بكونها الظاهرة الجوهرية للأزمنة الحديثة، ولأنها كذلك فإن جوهرها " يتطابق مع جوهر الميتافيزيقا الحديثة " [4].

(1) Grondin (J), op. cit, P. 23.
(2) Heidegger (M) : "Nietzsche", t_1, Paris, Ed. Gallimard, 1971, P. 269.
(3) Heidegger (M) : "Questions" I, Paris, Ed. Gallimard, 1968, P. 287.
(4) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part", op. cit, P. 69.

إن الزمن الحديث، عند هايدغر، سواء باعتباره "عهدا نوويا" أو تجسدا لحضارة استهلاكية، يتميز بكون الإنسانية وصلت إلى مرحلة تريد أن تمتلك كلية الكائن بفضل التحكم التام في كل الطاقات الطبيعية، بما فيها الطاقات التدميرية. ولذلك فإن اختزال الواقع إلى "مخزون" جاهز للاستعمال باستمرار، يحدد العلاقة التقنية الموجودة بين الإنسان والعالم. بل إن الهيمنة القاهرة والكلية للتقنيةعلى العالم تجعل من الإنسان الحديث مجرد "موظف للتقنية" (1).

لقد سبق أن أشرنا إلى أن هايدغر يفكر في التقنية انطلاقا من جوهرها، بوصفها نهاية للميتافيزيقا الحديثة، أي لميتافيزيقا الذاتية. فجوهر التقنية يعادل جوهر "الميتافيزيقا المكتملة" (2) ذلك أن الميتافيزيقا الحديثة تتمثل في تصور الواقع بوصفه خاضعا للمبادىء المكونة للعقل البشري، كما هو الشأن عند ديكارت، أو كما يظهر من خلال التأكيد الهيغلي على هوية العقل والواقع، بل إن "إعادة التأويل الكانطية للكوجيتو (أنا أفكر. . .) باعتباره أنا أريد، وخاصة المذهب الكانطي لاستقلال الإرادة، قد مهدا للخطوة الحاسمة نحو التأويل التقني للعالم" (3).

عملية التدخُّل في الواقع تقنيا والتحكم في طاقاته بما فيها الإنسان، والقول بالصفة الإطلاقية للإرادَة كما تصورها كانط لا يمكن التبرُّم من كل ذلك إلا بوساطة تقدمها نظرية نيتشه المتعلقة بإرادة القوة. لأن هذه الإرادة تنهي المشروع الديكارتي للتحكم في الطبيعة وامتلاكها وتضع حدا للتطلع الأنواري لتحرير الإنسان، لأنها إرادة تتمثل في البحث عن السيطرة من أجل السيطرة.

هايدغر لا يتوقف عن التأكيد على أن التقنية كتجلٍّ سامٍ للحداثة لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها، اللهم إلا إذا حصل انعطاف تاريخي بظهور عصر جديد للكينونة وبالتالي نمط جديد لانسحابها. ذلك أن سيادة التقنية ليس انحرافا أو شذوذا إنسانيا في نظر هايدغر وإنما هو ظاهرة تتجذر في صلب كل تاريخ بوصفه نسيانا للكينونة وانسحابا لها.

(1) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part" op. cit. P 240.
(2) Heidegger (M) : "Essais et conférences", Paris, ed. Gallimard, 1958. P.92.
(3) Ferry (L) Renaut (a) : "Heidegger et les Modernes", Paris, Ed. Grasset et Fasquelle. 1988, P. 129.

فـالكينونـة هي نسيانها، والكينـونة ذاتها، بـاعتبارهـا نسيانـا، أي انسحابـا تترك الإنسان في مـواجهة حضـور الكائن، لـذلك فإن كـلا من الميتافيـزيقا، بـوصفها نسيـانا للكينونة لصالح الكائن، والتقنيـة، كخداع لامتناه من أجل الاستعمال الاستهلاكي، يتم التفكير فيهما ـ أي الميتـافيزيقا والتقنيـة ـ انطلاقا من انسحـاب الكينونة، أو من الكينـونة كانسحاب. بل إن الميتافيزيقا والتقنية، في جـوهرهما، هما الكينونة ذاتها. أمام هذا الواقع الذ ي يتميز بنسيان الكينونة، هل يمكن الاعتراض على سيادة التقنية؟

يجيب هايدغر بأن الاعتراض ممكن في حالة حصول تغيير تاريخي يفضي إلى التحرير من السيادة الكونية للتقنية.

إن هذا الموقف من الحداثة ومن التقنية عند هايـدغر لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف فلاسفة النظرية النقدية. فالعالم المُنظَّم بطرق إدارية صارمة ليس إلا ذلك العالم ـ الصيرورة الذي تصورته ميتـافيزيقا الذاتية التي وجدت في الفلسفـة الهيغلية تجسيدها الأسمى. غير أن الفرق الموجود بين هايدغـر والنظرية النقدية الأولى هو أن هوركهايمـر و آدورنو وماركوز كـانـوا يتطلعـون إلى مستقبل، ويسعـون إلى عالم يسترجـع فيه الفـرد حـريتـه. في حين أن هايـدغر ينتقد التقنيـة باسم رومانسيـة تلجأ إلى الماضي أكثر ممـا تنظر إلى المستقبل، ثم إن فلاسفـة النظرية النقديـة تعاملوا مع ما يسمـى بالثقافة الجماهـرية بوصفها اسْتـلابا وليس باعتبارهـا تحكّما في الأشياء والناس كما يرى هايـدغر. لا شك أن فلاسفة النظريـة النقدية تأثروا ببعض أفكار هـايدغر، وخصوصا هـربرت ماركوز ولكن إدْخالهم للعلـوم الإنسانية والاجتماعيـة في فلسفتهم جعلهـم أكثـر قـدرة على الاقتراب من واقع المجتمـع الصنـاعي الحديث.

فما سماه هوركهـايمر وآدورنو بـ "جـدل الأنوار" يُعبِّر عن موقف نقـدي واع لهيمنة العقلنة الآداتيـة وللاسْتلاب الإنســاني في عالم منظم لا محل فيه لـلإنسان إلا بوصفـه قيمة للتبادل.

إن هذا النقـد اللاذع للحداثـة وللمجتمع الصناعي يلتقي على المستـوى العام مع الموقف الهايـدغيري، غير أن هذا النقـد سوف يأخـد أبعـادا أخرى مع هـابرمـاس حيث سيعمل في سياق إعادة بنائه النظري، على إدماج مسألـة الاستلاب عند لوكاتش، ونظرية العقلنـة عنـد فيبر وآخـرين، في نظريتـه للحـداثـة والتـواصل. ذلك أنـه يعتبر أن العقل الحديث مازال لم يستنفد كل إمكاناته للقيام بمراجعـة ذاته، محاكمة نتاجاته اللاعقلانية، ومن تم يتعين تصور مختلف للعقلنة إذا أردنـا عدم السقوط في الاسطورة كما حصل لأغلب

الفلاسفة الـذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هـايدغر، بل إن " حوار هـابرماس مع فيبر يمكن أن يقرأ باعتباره جوابا غير مباشر عن القراءة الهايدغرية للعدمية الميتافيزيقية " (1).

ويـرى هابـرماس أن تصـورا تأمليـا، متعقلا للعـالم يؤدي، مبـدئيا، إلى تعـدد في التأويـلات الممكنة لهذا العـالم. لـذلك فإن الاتفـاق اللغوي التـواصلي يتعين أن يحل محل السلطـة المسنـودة من طرف التصـورات التقليـديـة للعـالم. فمبـادىء المعرفـة والتفـاعل الاجتماعي سوف لن تفرض من طرف سلطة فـوقية، وإنها ستكون نتيجة مناقشة مستنيرة. هذا الاتفـاق الديمقراطي يبرهـن على التحرر والنضج ويُحرر الطاقـات العقلية ويفضي إلى الاستقلال.

وقد رأينا أن العقلنة التواصلية عند هـابرماس، بالرغم من إيحاءاتها المعيارية، فإنها ذات طبيعة إجرائية تجمع بين ما هو أخلاقي وما هو برهاني. فما هو عقلي يخضع إلى التبادل التذاوتي الذي لا يعتمد على أي مقياس آخـر غيـر القـــدرة علـى تقديـم أفضـل برهان، ومن تم فالعقلنـة التواصلية لا تقترح معايير فوقيـة أو تصورا للعالم يُملى على أعضاء جماعة تواصلية، وإنها تقترح أسلوبا إجرائيا لتقويم أسس التصورات الموجودة في العالم المعيش أو تلك التي يتلفظ بها الناس القادرون على الكلام والفعل.

وبحكم أن هابرماس استهدف، بالأساس، صياغة نظرية نقدية للمجتمع تستند إلى عقل تواصلي يتحرك داخل معايير ذات مضامين عقلية وأخلاقية في نفس الوقت، فإن تصوره التواصلي بقي محتفظا بشيء من المثالية. ذلك أن القول بمجتمع تواصلي عقلاني ذي مرجعيـة معياريـة وأخلاقيـة قول يبدو أنـه ينتمي إلى اليوتـوبيا أكثـر مما يستنـد إلى أساس واقعي.

وهابرمـاس، بالرغـم من اعترافه بنوع من المثـالية في مفهومه للحداثة المعيـارية فإنه ينفي كل طابع يوتـوبي عن نظريته، لأن العقلنة التواصليـة مُنْبَثَّة في كل تعبير لغوي، على اعتبـار أن كل فعل لغوي يستهـدف الاتفـاق والتفاهـم المتبـادل. والاتفاق هنـا، يفترض نضج المشاركين في التفـاعل. ولذلك فإن هـذا النضج التواصلي يشكل نوعـا من الضمانة للعقلنة التواصلية.

ويبـدو أن نظريـة الفاعليـة التـواصلية تتضمن إمكـانـات نقديـة على مستويـات متعددة. ذلك أن مفهـوم العقلنة التـواصلية، كعقلنـة للتحديث، وكتحـديث للعقلنة،

---

(1) Grondin (J) : "De Heidegger à Habermas", op. cit, P. 25.

يمكن أن يقترح عناصر أساسية لنقد الإيديولوجيات، لإبراز الأساس المعياري للنظرية النقدية للمجتمع.

فإدانة عملية العقلنة الرأسمالية يجب أن تتم باسم عقلنة أخلاقية متضمنة في اللغة الإنسانية. ثم إن غياب المناقشة العقلانية في بعض مجالات المجتمع يمكن الكشف عنه وفضحه، بوصفه تحريفا إيديولوجيا للغة، يخدم مصالح جماعة محددة. فالإيديولوجيا تزدهر حين تعمل على إعاقة الانتشار الحر للعقلنة التواصلية، وإحلال نمط تواصلي مُلْتوٍ. لذلك فإن نقد الإيديولوجيا يُمَارَس بهدف إقرار عقلنة أكثر ديمقراطية تتمثل في المناقشة العمومية لادعاءات الصلاحية التي يتلفظ بها المشاركون في التفاعل.

ويلتقي كل من هابرماس وهايدغر في اعتبار أن الزمن الحديث يفتقد إلى الأصالة، بسبب الإيديولوجيا بالنسبة للأول، وبسبب الانحطاط بالنسبة للثاني، "ضد قمع العناصر المستخدمة للرأي العام، فإن هايدغر وهابرماس يبينان، كل بطريقته، بأن الناس يمكنهم تقرير مصيرهم بأنفسهم بإدانة خديعة الوجود والتواصل الذي تتغذى منه الإيديولوجيا المسيطرة" (1). غير أن هابرماس يختلف جذريا مع هايدغر في طعنه المطلق في العقل، ذلك أنه لم ير في العَقل إلا جانبه المُسَيْطِر المُحَاسِب للعقلنة الحديثة، وهذه الرؤية تشويه اختزالي وإيديولوجي للعقلنة الكلية في تعبيراتها البرهانية التواصلية.

ثم إن هابرماس، من جهة أخرى، لا يدين التقنية، هكذا بشكل مطلق، لأنها كنتاج للعقلنة وللإبداع الإنساني، لاتصبح قوة تهديد إلا إذا تحولت إلى أداة لإلغاء النوع البشري أو لتكريس استلابه. إذ أن للعقلنة التقنية، في الزمن الحديث، كل المبررات المشروعة لتوفير بعض الحاجات المادية لإعادة إنتاج العالم المعيش. ومن ثَمَّ فإنه سيكون من قبيل الادعاء الواهم إنكار دور التقنية في التنظيم المادي للمجتمع أو التخلي عن مكتسبات عقلنتها، صحيح أنها غير قادرة على حلٍّ مشاكل من النوع الأخلاقي أو الرمزي، بل إن الحلول التكنوقراطية، لا تعمل على هذا الصعيد، إلا على تكريس استلاب العالم المعيش. لهذا السبب يقترح هابرماس نظرية للمجتمع تعتمد على أخلاق تواصلية تحد من تدخل العقلانية الأداتية في شؤون التفاعل الإنساني.

إن هايدغر ينظر إلى التقنية كأنها ميتافيزيقا جديدة، والخروج من هذه الميتافيزيقا هو في نفس الآن تجاوز للتقنية. وهايدغر حين يطعن في العقل والتقنية فإنه ينتقد، بشكل

---

(1) Ibid, P. 29.

أساسي، الجانب الأداتي المحاسب فيها. معتبرا أن السيطرة المعرفية والمعيارية للعقل الحسابي هو نتاج جينيالوجيا محددة مرتبطة بميتافيزيقا إرادة القوة.

ويمكن أن يلتقي كل من هايدغر وهابرماس على هذا الصعيد، أي إدانة العقلنة الأداتية، غير أن الفيلسوفين يختلفان في آفاق الانفلات من هيمنتها. ذلك أنه إذا كان هايدغر يرجع إلى النشاط الفني وإلى اللغة الشعرية وإلى الفكر ما قبل السقراطي، لمُقاومة طغيان التقنية، فإن هابرماس يعتبر أن الأخلاق التواصلية والمناقشة العقلية البرهانية، في إطار نظرية نقدية للمجتمع، يمكن أن تحرر الفرد والجماعة من كل أشكال الهيمنة سواء كانت تقنية أو سياسية.

ومها يكن من شأن الاختلاف الكبير الموجود بين النمط النقدي الهايدغيري والنقد الهابرماسي للحداثة وللتقنية، فإن هابرماس انشغل، بشكل كبير، بمواقف هايدغر منذ كتاباته الأولى إلى الآن. وبالرغم من أن هابرماس يُدْخِل هايدغر ضمن لائحة الفلاسفة الذين فكّروا في الحداثة من مُنطلقٍ يستلهم أسلوب النقد النيتشوي، أي أولئك الذين حاولوا الخروج من الميتافيزيقا الغربية ومن دائرة فلسفة الوعي والأصل، فإنه مع ذلك يؤكد، أي هابرماس، أن "هايدغر لا ينتبه إلى فشل محاولته للانفلات من تأثير فلسفة الذات، ولم ينتبه إلى أن ذلك ناتج عن كون سؤال الكينونة لا يمكن أن يُطْرَحَ إلاَّ في أفق فلسفة الأصل، كيفما كان التعديل المتعالي الذي أدْخله عليها، فالمَخْرَج الموضوع أمامه يتمثل في العملية التي انتقدها باستمرار والمتعلقة بـ "قلب الأفلاطونية" inversion du platonisme الذي قام به نيتشه، وبذلك يقلب فلسفة الأصل بدون الخروج من إشكاليتها" [1].

ومثل كل الأعمال والأفكار الكبيرة، فإن فلسفة هايدغر تستمد قيمتها وأهميتها من قوة حججها وبراهينها، حتى ولو كانت تطعن في الأداة التي تُولِّد هذه البراهين. ولأن هايدغر فيلسوف مبدع، ولأنه أسس نظرة فلسفية تتبرم من الحداثة وتقول بالاختلاف، فإن "اكتشافاته التي تبلغ ذروتها في تأويله لديكارت. . . ، سمحت بامتدادات بالغة الأهمية وبمقاربة جديدة جد منتجة" [2] سواء في ألمانيا أو في باقي البلدان الغربية.

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 180.
(2) Habermas (J) : "Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement", op. cit, P. 68.

2 ـ فلسفة الذات وحدود القول بالاختلاف

بالرغم من أن هابرماس يتخذ من النقد أداة أساسية في تفكيره، ويدرج نفسه ضمن سيرورة التاريخ النقدي للحداثة الفلسفية الغربية، فإنه لا يقبل، إطلاقا، التخلي عن مشروع الحداثة أو التساهل مع التيارات اللاعقلانية. فهو يرى أن الحداثة ولّدت ظواهر مرضية تحتاج إلى تشخيص وإلى نقد، وأن العقلنة قلّصت من حضور التصورات التقليدية للعالم، ولكنه، مع ذلك، يعتبر أنه لا يجوز التسليم بأن الحداثة مشروع خاسر وبأن العقلنة برهنت عن عجزها في تحقيق انتظارات الإنسان الحديث.

والحداثة سواء كانت فكرية أو جمالية، لم تُكمِّل مشروعها بعد، ومادام الأمر كذلك فإن نقدها شرط ضروري، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما يستحق نقده فيها وما يتعين تطويره أو تنشيطه من قضايا ومفاهيم لم تتمكن الحداثة من تحقيقه.

وبحكم اهتمام هابرماس بكل التراث النقدي الغربي، منذ كانط إلى ديريدا، وبحكم كونه يمثل لحظة نقدية في الفكر الغربي المعاصر، فإنه يميز بين النقد الأداتي للحداثة كما قام بذلك فلاسفة النظرية النقدية، والنقد الكلي لأساسها العقلاني كما دشنه نيتشه وطوره هايدغر وأعاد صياغته بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، من خلال دعوتهم إلى الخروج عن دائرة البنية الفكرية الغربية المتمركزة حول العقل والابتعاد عن الهيمنة الكاسحة للهوية الغربية، والاهتمام بكل ما يحيل إلى الهامش والاختلاف والمغايرة.

ولهذا السبب خصَّص هابرماس كتابه عن "الخطاب الفلسفي للحداثة" لتصفية الحساب مع هذه النزعات اللاعقلانية في الفكر الفلسفي الحديث وصياغة مفهومه المعياري للحداثة استنادا إلى نظرية الفاعلية التواصلية.

ومن منطلق اهتمامه بكل المفكرين الذين قاربوا مسألة الحداثة سواء من الألمان أو من غيرهم، فقد دخل في سجال فكري وفلسفي مع من اعتبرهم أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين يُدرجهم ضمن دائرة النزوع اللاعقلاني، أو بالأحرى دائرة النقد الجذري الذي يطعن في الحداثة باسم اختلاف كلي، وهكذا اهتم بكل من فلسفة ميشال فوكو وجاك ديريدا وجورج باطاي وكاستورياديس وليوتار. . . إلخ. وذلك من منطلق النظر في القوة الإجرائية لمفهومهم للنقد وفي درجة اختلافهم عن فلسفة الوعي والذات التي يريدون الخروج من إطارها.

ومعلوم أن الفلسفة في فرنسا، ومنذ أكثر من قرن، لم تبتعد كثيرا عن تاريخ الفلسفة في ألمانيا. ذلك أن فلاسفة مثل كانط وهيغل ومـاركس ونيتشه وهايدغر. . . إلخ يشكلون أطـرا مـرجعيـة يصعب على كل فيلسـوف فـرنسي تفـاديها، بل إن الأمـر يـؤدي بكثير من الباحثين إلى التساؤل حول أصالة مـا يسمى بـ "الفلسفة الفرنسية"، على اعتبار أن أغلب نصوصها عبارة عن إعادة صياغة للمفاهيم التي عمل الفلاسفة الألمان على بلورتها، اللهم إلا إذا أدخلنا اعتبارات اللغة والأسلوب والتقاليد الفكرية الخاصة بكل بلد، ولهذا السبب اضطـر الفلاسفـة المحـدثون الألمان إلى مقـاربـة النصوص الفلسفيـة الفـرنسية والنظـر في الأسلـوب الـــذي يتبعـه أصحـــابها في قـراءة وتأويل فلسفـــات هيغل ونيتشـه وفـــرويـد وهايدغر. . . إلخ. هذا من جهة، ثم إن بعض الفلاسفة الفرنسيين أصبحوا يحتلون مكانة متميزة على الصعيـد الفلسفي العالمي أمثـال فوكـو وديريدا وليـوتار ودولـوز وريكور. . . وآخرون، ولا يمكن للعقل الألماني أن يتغـاضى عن هذا التطور وهو ـــ أي العقل ـ يسكنه "اعتزاز" خاص بقدرته على التفلسف وإنتاج المفاهيم الفلسفية، من جهة ثانية.

ومهما يكن فإن اهتمام الفلاسفة الفرنسيين بقضـايا العقل والحداثة والمعنى والذات والتاريخ من منطلق نقـدي يتميز بجذرية واضحـة، أدّى بهابرماس إلى مناقشـة أفكارهم ومفاهيمهم التي عملـوا على صياغتهـا اعتمادا على نصوص فلاسفـة الاختلاف الألمان. لا سيما نيتشه. فميشال فوكو مثلا استمد بعض عنـاصر فكر نيتشه من خلال جورج باطاي الـذي جمع بين الانشغـــال بـالجنس والتصـوف والمتخيَّل، وبين المشاكـــل الاقتصاديـــة والاجتمـاعية [1]. ومن ثمَّ فإن مسألة الجنـون عنـد فوكـو سمحت له بإعادة تأويل تـركيبة العقل الغربي وتشكيـلاته الخطبية المختلفة. فـاللوغوس الغربي لا يمكن الإمســاكُ به دون إبراز ما عَمِلَ على نبذه وإلغائه. أما فكر ديريدا الداعي إلى تفكيك الأساس العقلي للفكر الغربي فإنه يشكل امتدادا للانفتاحات الفلسفية التي تـركها هايدغر. ذلك أن ديريدا يرى أنه يتعين الابتعاد عن كل فكر متمركز حول العقل، بـل إنه يجمع كلا من الدلالية والمثالية والتمركـز حول العقل في السيـاق نفسه الذي يضع فيـه التصور الآحـادي الخطي للتاريخ وللفكر. ومن ثَمَّ فإن ما يهمُّه هـو نوع من "الاستراتيجية العامة للتفكيك" [2] والخروج من الثنائيـات الميتافيـزيقية التي سيطرت على الفلسفـة الغربيـة، وكل ذلك يقوم بـه ضمن ما يسميه بـ "الأمل الهايدغيري" [3].

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique...", op. cit, P. 282.
(2) Derrida (J) : "Positions", Paris, ed. Minuuit, 1972, P.56.
(3) Derrida (J) : "Marges de la philosophie", Paris, Ed. Minuit, 1972, P. 129.

يدرج هابرماس هؤلاء الفلاسفة ضمن التيار الفوضوي، حتى ولو نعتوا أنفسهم بمفكري ما بعد الحداثة. ذلك أنهم يقولون بنهاية الأنوار، كما يقول بذلك المحافظون. غير أنهم ـ أي ما بعد الحداثيون ـ يستهدفون الحداثة في كليتها. ومهما يكن فإن هابرماس يرى أن كلا من المحافظين والفوضويين "يقطعون مع الأفق المقولي الذي تشكّلت فيه الفكرة التي كونتها الحداثة الأروبية على ذاتها. وكلتا النظريتين لما بعد الحداثة يدعيان أنهما خرجا من هذا الأفق وتركاه بوصفه أفقا لزمن ولّى" (1). بل إن تيار ما بعد الحداثة، ينظر إليه هابرماس وكأنه مَسْلَك مغلوط اتخذته الحداثة لنفسها. هو مسلك فلسفة الذات حتى ولو تبرم أكثر الفلاسفة الفرنسيين من هذه التهمة. فالحداثة عند هابرماس، لا تقتصر على فلسفة الذات، لأنه يعيد تنشيط المجهودات الفلسفية الحديثة التي حاولت الخروج من مآزق الذاتية. وهكذا وانطلاقا من الدراسة النقدية التي قام بها لهيغل في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" بيَّن كيفية نشوء التيارات الثلاث الأساسية للحداثة، والمتمثلة في الليبرالية المحافظة، وفلسفة الممارسة، وما بعد الحداثة. ويبدو أن الذي أهمله هابرماس، نسبيا، في كتابه، هو تيار الليبرالية والكانطية الجديدة الذي منحه اهتماما خاصّاً في "نظرية الفاعلية التواصلية".

ويمكن القول بأن المأخذ الأساسي الذي يُوَجِّهه هابرماس للفلاسفة الفرنسيين هو أنهم يوجهون نقدا جذريا للحداثة وللعقل، ناسين أن هذا النقد نفسه لا يمكن أن يَتِمَّ خارج اللغة وخارج مقاييس الخطاب البرهاني، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ادعاءهم الخروج من فلسفة الذات للقول بفلسفة الاختلاف، ادعاء يصعب تبريره فلسفيا واجتماعيا، بل إنهم في الوقت الذي يقولون فيه بمغادرة مجال فلسفة الوعي لا يقومون، في واقع الأمر، إلاَّ بتعميقها. لا سيما وأنهم لا يولون أي اهتمام لمسألة التذاوت. بل ويواجهون الحداثة والعقلنة بموقف جمالي أو متصوف، لدرجة أن التفكيك عند ديريدا مثلا يخلخل النص الغربي، سواء كان فلسفيا أو أدبيا، اعتمادا على نقد أسلوبي وعلى مجازات تتناقض مع الصيغ الاستدلالية بحيث تغدو البلاغة مجالا مثاليا لدحض العمليات المنطقية.

صحيح أن هناك فروقا بين كل من باطاي وفوكو ودريدا... إلخ فالأول والثاني متأثران بنيتشه وبفلاسفة آخرين أمثال لوكاتش وأدورنو وليفي ستروس وباشلار... إلخ.

في حين أن ديريدا يعتبر نفسه امتدادا للفلسفة الهايدغرية ويقرأ التراث الفكري الغربي بهدف خلخلة أساسه العقلي والتحرر من الميتافيزيقا للانخراط في عوالم المتخيل

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P.5.

والاختلاف والهامش، لكن بالرغم من هذه الفروق فإنهم بقوا سجناء الوعي بضرورة تهديم أسس الوعي.

غير أنه من الصعب تعميم هذا الحكم على كافة مراحل تطور هؤلاء الفلاسفة، ذلك أن هابرماس نفسه لطّف من انتقاداته إزاء ميشال فوكو. فهو في الوقت الذي كان يحشره باستمرار داخل التيار اللاعقلاني والفوضوي لفلسفة ما بعد الحداثة، تراجع قليلا وبدأ يرى فيه فيلسوفا من طراز عال. ففي مؤلفاته ودروسه الأخيرة، حين رجع فوكو إلى إعادة تأويل نصوص كانط لا سيما منها "ماهي الأنوار؟" بدأ يجد فيها مصدرا من مصادر فهم اللحظة الحديثة، تلك المصادر التي تتمثل في هيغل، نيتشه وماكس فيبر، هوركهايمر وأدورنو، بل ويؤكد هابرماس أنه "بشكل مفاجىء، نجد فوكو يتموضع هو نفسه، في سطوره الأخيرة من درسيه، داخل هذا التقليد" (1).

يميز هابرماس، عند فوكو، مرحلتين في تطور تفكيره : مرحلة حفريات المعرفة، ومرحلة نظرية السلطة. ولكن منذ كتاب "تاريخ الجنون" بدأ التعارض واضحا بين النظام الاجتماعي ذي الطابع السلطوي وبين الأجساد الخاضعة له. إضافة إلى الاستفادة المتبادلة بين العلوم الإنسانية وممارسات المراقبة والضبط والإدماج.

لقد عمل فوكو على القطع مع التصورات التقليدية للتاريخ ومع النزعات القائلة بضرورة البحث عن الأصل، وأكد على البدايات بمعناها الحدثي، أي أنه تخلى عن المفهوم الكلي للتاريخ واستمرارياته لكتابة تاريخ جمعي يتناول موضوعا مختلفا في كل مرة اعتمادا على ممارسات خطابية حدثية هي كذلك. أما الاستمرارية الوحيدة فتتمثل في السلطة التي تتخذ أقنعة مختلفة ومتنوعة. وهكذا "وبخلاف هايدغر وديريدا فإن فوكو لا يقوم بتفكيك فلسفة الذات وإنما بتفكيك التأريخ" (2).

لقد لاحظ جيل دولوز أن المبدأ العام عند فوكو يتمثل في كون كل "شكل هو تركيب لعلاقات قوى" (3)، سواء تعلق الأمر بقوى التخيُّل أو التذكُّر أو التصور أو الإرادة... كما أن السلطة ليست أكثر من كونها "علاقة قوى" أو بالأحرى أن "كل

(1) Habermas (J) : "Une flèche dans le coeur du temps présent", Critique, Aout-Septembre, N. 471-472, 1986, P.795.

(2) Rochliz (r) : "Des philosophes allemands face à la pensée française", Critique, Janvier-Février, N. 464-465, 1986, P.37.

(3) Deleuze (G) : "Foucault", Paris, ED. Minuit, 1986, P.131.

علاقة قوى هـي علاقة سلطة " [1] ، ثم إن القوة عنـده لا توجد بـالمفرد مـا دامت كل قوة تكون علاقة ، أي علاقة سلطة إذ " القوة ليس لها أي موضوع ولا ذات إلا القوة " [2] فنحن لانتساءل عن ماهيـة السلطة أو عن مصدرها . . . إلخ بقدر مـا نتساءل عن الكيفية التي تمارس بها . ما دامت القوة تتحدد بقدرتها على التأثير على قوى أخرى .

غير أن هابـرماس يـلاحظ أن فـوكو اضطر إلى الانتقـال من حفـريات المعـرفة إلى جينيالـوجيا السلطة ، لأنـه قد تبيَّن له أن حفـريات العلوم الإنسـانية وتاريخ الكـائن عند هايـدغر تجمعهما قرابة واحـدة تتمثل في مسألة الأصل والاستلاب من جهة وأن حفـريات المعرفة لم تفسر العلاقة الموجودة بين الخطاب ومختلف أشكال الممارسات من جهة ثانية .

لهذه الأسباب تخلَّى فـوكو عن الاستقـلال النسبي للابستمي وعمل على تـأسيسه ، مجددا ، اعتمادا على تصوره للسلطة . وهذا الانتقال أدَّى بـه إلى مجال نظرية المجتمع ، وهو مجال يشغل هابرماس بشكل أساسي .

ويرى هابـرماس أن فوكو يستمد مفهومـه للسلطة من نقد الميتافيزيقـا ولكنه يطبقه على جميع العصور والخطابات ، وحتـى ولو كانت خطابات لا علاقة لها بـالحقيقة . لذلك فإن مفهوم السلطة ، عنده يبقى غامضا . فهو مفهوم تجريبي يشكل نوعا من السوسيولوجيا الوظيفية ولكن له طابع ترانسندنتالي في نفس الوقت ، ما دام يمثل أساسا لنقد العقل ، هذا ما أدى بجيل دولوز نفسه إلى ملاحظة نوع من الكانطية الجديدة في تفكير فوكو " [3].

وفي نفس السياق يلاحظ هابرماس أن مفهـوم السلطة نفسه تابع لفلسفة الذات ، ذلك أن فوكو لا يقوم إلا بقلب العلاقة بين السلطـة والحقيقة ، وأنه إذا كان مفهوم الحقيقة شرطا من شروط نجـاح ممارسـة ما ، فإن السلطـة تكيف وتؤثر على الحقيقـة . ومن ثَمَّ فإن عملية القلب هذه لا تخرجه ، بالضرورة ، مـن إطار فلسفة الذات ، ولا سيما حين يتحدث فوكو عن التحقق الذاتي وعن الجنس . فالـذات الأخلاقية حين تتحول إلى " موضوع وحين تكون الذات التعبيرية مضطرة للتضحية بنفسهـا باعتبارها كذلك ، أو أن تستثمر ذاتها في الموضـوعات من جـراء القلق ، وتنغلق على نفسهـا ، هـذا ما لا يتطـابق مع إدراك الحريـة والتحرر ، ولكنه يبرز الضوابط الثقافية لفلسفة الذات " [4].

---

(1) Ibid, P. 77.
(2) Ibid, P. 77.
(3) Ibid, P. 67.
(4) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 347.

وبالـرغم من أن فوكـو يحاول الانفلات من كل إطار معيـاري على صعيد ممـارسته النظريـة فإنه يسقط في نوع من المعيـارية ذات الطـابع الجمالي، كما يلاحظ هابـرماس. إن فوكـو ينظر إلى الجسد كأنـه معرض لكثير من أشكـال التعذيـب، لذلك يتصـور جسدا لا يخضع لأية معياريـة أو ضبط. "جسد راغب" يعيش في نوع من جماليـة الوجود. المهم أن هـابرمـاس يعتبر أن فـلاسفة الاختـلاف الفـرنسيين، بالـرغم من دعـوتهم إلى الخروج من الميتافيـزيقا، وإلى سلوك سبيل نقد جـذري للحداثة، وطعن مبـدئي في الفعل العقلاني، فإنهم مع ذلك لم ينفلتوا من إطار فلسفة الذات، ثم إنهم لم يستطيعوا صياغة مفهوم مغاير للذات التي لم يكفـوا عن نقدها والتبرم من هيمنـة هويتها، لـذلك فإن هابرمـاس يرفض الرجوع إلى المنابع الفلسفية التقليديـة التي سبقت "الخطاب الفلسفي للحداثة" كما دشنه كانط وطوره هيغل. . . إلخ. إن نظرية الحداثة عنده، وكما رأينا ذلك، تستند إلى التذاوت وتعتمد على التـواصل المتكافىء المتحـرر من كل ضغط أو سيطرة. ومن أجل الـوصول إلى ذلك فإنـه لم يكن في حاجـة إلى استلهام عنـاصر غير عقلية لنقـد العقل أو لتعبئة القـوى المناوئة للحداثة والتي تشكل، مُقَوِّما من مقـوماتها. أي أن هابرماس بقي متشبثا بمنطلقه الذي يؤكـد على أن نقد الحداثة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها، فـلا مجال إذن للرجوع إلى النماذج العتيقة أو إلى عـوالم المتخيل للقيام بفعل النقد، والقيـام بعملية الرجـوع هذه تخرج صـاحبها من إطـار فلسفة الـوعي بـالضرورة. من ثم فالاختـلاف الحقيقي، عنده، هـو مواجهة الحداثة بعقل أكثـر حداثة وتغيير سياق فلسفة الذات بنظرية تـذاوتية نقدية قادرة على قول خطاب برهاني صالح، يحوز ما يكفي مـن المقومات لتعليل ادعاءاته والدفاع عن حقيقة وصدق ودقة قضايا وأفعال كلامه.

لقد نعت هابرماس الفلاسفة الفرنسيين بأنهم فوضويون، وأنهم يلغون أنفسهـم من الحداثة بالرغم أو بسبب الأسلوب النقـدي الذي اختاروه للتبرم منها، لاسيما وأنهم تعاملوا معها ككل، بوصفهـا تعبيرا عن عقلانية أداتية، إلا أن هابرمـاس، غيَّر موقفه، فيما بعد، من ميشال فوكو حين لاحظ أن الكتابات الأخيرة لهذا الفيلسوف الفرنسي تبعده عن مواقفه السابقة وتدخله، في سياق فلسفة الحداثة التي تجعل من التفكير في زمنها ولحظاتها الراهنة قضيتها المركـزية. فـاهتمام فوكـو بسؤال الأنـوار من خلال نص كـانط "ماهـي الأنوار؟" وأسلـوب مقاربتـه لـه حين اعتبره "أول فيلسـوف. . . سدد سهمـه في اتجاه قلب الـزمن الحاضر" [1]، إن فوكو بعـودته إلى كانط، في نظـر هابرماس، انخـرط في الحداثة الفلسفية

(1) Habermas (J) : "Une flèche dans le coeur du temps présent", op. cit, P. 796.

التي تقرن التفلسف بالراهن، وانتمى، هكذا إلى الفلاسفة الكبار الذين أسهموا في تعميق التفكير في الزمن الحديث "من هولدرلين وهيغل الشاب، ماركس والهيغليين الشباب، بودلير ونيتشه، باطاي والسورياليين، لوكاتش، ميرلوبونتي ورواد الماركسية الأروبية، بدون أن ننسى فوكو نفسه بطبيعة الحال، كل هؤلاء عملوا على إنضاج وعي حديث بالزمن، يكون فيه سؤال، "ماهي الأنوار؟" علامة الدخول إلى الفلسفة" (1).

وبالرغم من هذه المراجعة التي قام بها هابرماس بخصوص موقفه من ميشال فوكو، فإنه لا يعفيه من النقد. فلا يكفي أن يرجع فيلسوف إلى سؤال الأنوار ويقر بحداثة فكر كانط لكي يحشر في لائحة فلاسفة الحداثة، لا سيما وأن فوكو، في كتاباته الأخيرة، حاول أن يدخل ضمن مفكري تُراث الأنوار دون أن يتراجع عن نقده الحاسم لمختلف أشكال المعرفة التي أنتجتها الحداثة. إن فوكو بتتبعه آثار إرادة المعرفة في التشكيلات الحديثة للسلطة بهدف إدانتها، أظهرها قبل وفاته بشكل آخر، حيث وجد فيها اندفاعة نقدية يتعين تطويرها وتجديدها، ولربما هنا تتجلى مهمة الفلسفة، في نظر هابرماس، إذ يتعلق الأمر بإحياء الثورة أو بعث فكر الأنوار باعتباره نموذجا يتعين الاقتداء به، بقدر ما يتعلق بالتساؤل عن المتغيرات التاريخية الخاصة التي تنتصر، ولكنها تبقى متخفية في الفكر منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إن هابرماس حاول معالجة مفهوم الحداثة بتصفية الحساب مع التاريخ الخاص لفلسفة الحداثة، ومعالجته لهذه المسألة، في العمق في إطار صياغته لنظرية المجتمع، تجعل من العقل التواصلي القاعدة النظرية والمعيارية التي تتكيء عليها. ولذلك فإنه يرى أنه "منذ الجيل الأول لتلامذة هيغل والفلسفة تحاول أن تتناول وساطة فكر ما بعد الميتافيزيقا. فالعمل الذي حققته طوال قرن ونصف أدّى بنا مباشرة إلى مقدمات التفكير ما بعد الميتافيزيقي، لدرجة أننا لا نرى أنفسنا ملزمين بتبني موقف دفاعي يائس إزاء التقليد الساحق للأفلاطونية، كمايقوم بذلك نيتشه" (2).

وبقدر ما يتبرم من نيتشه ـــ حتى ولو أدخله ضمن فلاسفة الحداثة ـ، بقدر ما يتحفظ على فلسفة هايدغر. لذلك فإن نظريةالفاعلية التواصلية المُسْتَنِدة إلى أخلاقيات التواصل والخطاب البرهاني، تقطع، بشكل جذري، مع مفهوم المطلق، إذ لاشيء معفي

---

(1) Ibib, P. 797.
(2) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit, TI, Plo.

من المناقشة والنقد. وكل هذا يتم دون اللجوء إلى عقل آخر أو إلى ادعاء اختلاف مستحيل يعتبر الحلول الجمالية إمكانية للخروج من الميتافيزيقا.

3 ـ المجال العمومي الحديث وحدود الإجماع

يضع هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية كبديل جذري لفلسفة الوعي، وهو يعتبرها أكثر جذرية من تصورات فلاسفة الاختلاف، بما فيهم نيتشه وهايدغر وديريدا... إلخ، لأن هؤلاء الفلاسفة، بالرغم من نقدهم الكلي للحداثة وللعقل، فإنهم لم يخرجوا من حيز الذات، وبقوا سجناء إشكالية الذات والموضوع، كيفما كان شكل هذا الموضوع، ذلك أن هابرماس ينظر إلى فلسفة الوعي باعتبارها ترتكز، بصورة أساسية، على علاقة الذات والموضوع، سواء رجعت الذات إلى الموضوع كما يتقدم إليها بحيث تقوم بتمثله، أو نظرت إلى الموضوع كما يجب أن يكون، وذلك بإنتاجه. فالوعي يتبنى موقفا نظريا بهدف التدَخُّل في عالم الأشياء التي تواجهه.

بهذه الطريقة، والتي تبدو تبسيطية، يحدد هابرماس فلسفة الوعي، بل إن هذه الفلسفة، عنده، مصدر قلق فكري لا يمكن التحرر منه إلا بالقيام بانعطاف فلسفي يتمثل في العقل التواصلي، وهو يؤكدعلى هذا المخرج دون أن يشير إلى أن التواصل نفسه لا يمكن أن يحصل أو أن يكتسب معنى إلا بالنسبة لوعي محدد أو لذات بعينها. كل ما هنالك هو أن فلسفة التواصل عنده، بما تفترضه من تذاوت وتفاهم واتفاق وإجماع... إلخ، هي عبارة عن جواب على محدودية الذات الحديثة التي لا يمكن لها أن ترجع إلى سلطة ميتافيزيقية أو متعالية للوصول إلى الحقيقة، فالتعالي يتحقق، على العكس من ذلك، في اتجاه التذاوت. والحقيقة لم تعد متوقفة على مجهودات الفرد، وإنما تبرز حسب نوع الخطاب البرهاني الذي ينطق به الأشخاص القادرون على الكلام وعلى الفعل، وفي إطار تواصلي ذي طابع إجماعي.

ونود أن نشير إلى أننا بعد أن تناولنا تفاصيل الإشكالية المركزية التي تشغل تفكير هابرماس والمتمثلة في الحداثة والتواصل، وبعد أن تعرضنا لمواقفه من بعض الفلاسفة المحدثين، فإننا نريد، الآن، تسجيل بعض الملاحظات النقدية على هذه النظرية التي يجتهد صاحبها لكي تكون أداة فلسفية ومنهجية للكشف عن المظاهر المَرَضية لإنتاجات الحداثة ولفهم تحولات التشكيلات الخطابية سواء منها تلك التي تستجيب لادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق أو تلك التي لا تستجيب لذلك.

ونظرا للطموح النظري والفلسفي الكبير الذي لا يكف هابرماس عن التعبير عنه، فإن اجتهاداته الفكرية خضعت للنقد من طرف كثير من الفلاسفة والباحثين المعاصرين، سواء من الجانب الانغلوساكسوني أو من الجانب الألماني أو الفرنسي. ونقد فكر هابرماس مسألة منطقية نظرا لكونه مبني على عملية تركيب فلسفية، حاول بواسطتها، تجاوز كل المساهمات النظرية التي اتخذت من الحداثة والعقلنة موضوعا لها. فنصه بالأساس نص سجالي جعل من النقد عنصرا مكونا لأسلوب مقاربته للنظريات الفلسفية والسوسيولوجية والسياسية التي تناولها في سياق بنائه لنظريته التواصلية، ومُقوِّما أساسيا أيضا لنظريته في المجتمع.

لكن هل استطاع هابرماس الابتعاد عن فلسفة الوعي واقتراح عناصر نظرية تسمح بتغيير اتجاه الفكر الغربي للخروج من أطر الذاتية وولوج نمط تواصلي عقلي من نوع آخر؟ ما هي المآخذ التي سجلت على هذه النظرية؟ وأين يتجلى ثغراتها ومفارقاتها؟

إن هابرماس قام بعملية إعادة بناء لمجموعة من الاجتهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحداثة موضوعا لها، وركز، بشكل أساسي، على ماكس فيبر والنظرية النقدية وجيلبير هريرت ميد، كما استلهم كثيرا من قضاياه الفلسفية في كتاباته الأخيرة من أعمال "كارل أوتوآبل" الذي يعتبر أنه أكثر الفلاسفة الأحياء الذي أثروا في توجيهه الفكري" (1).

إعادة بناء نظرية العقلنة عند فيبر استدعت، بالنسبة لهابرماس، تغيير البناء النظري للعقلانية الأداتية وإدخال العقلانية التواصلية، ومن أجل تحقيق هذا المشروع الفلسفي، لم يكتف بالأسماء التي أتينا على الإشارة إليها، لأنه أراد أن تكون نظريته متعددة الأبعاد ومتوفرة على أكثر ما يمكن من الإمكانيات التفسيرية لاكتناه الظواهر المَرَضية للحداثة، لذلك رجع إلى ماركس، الذي اكتشفه من خلال لوكاتش وفلاسفة النظرية النقدية، حيث أعاد بناء مفهوم الاستلاب بشكل مختلف تماما عن الفهم الأصلي الذي اقترحه ماركس وطوره لوكاتش وأدورنو وماركوز وآخرون، فبدل الاستلاب أو التشيؤ يفضل هابرماس الحديث عن "أمراض العالم المعيش المتولدة عن التسرب اللامشروع للعقل الوظيفي أو النسقي. وحسب هذا التأويل، فإن التشيؤ يمثل تشويها للعالم المعيش الذي يظهر حين تحل العقلانية الآداتية، التي تصبح مستقلة، محل العقلانية المؤسسة على

---

(1) يقول هابرماس: «لا أحد من بين الفلاسفة الأحياء، حدَّد اتجاه فكري، بشكل مستمر، مثل كارل أوتو آبل»

Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 21.

التشاور التواصلي " [1]. وهذا ما أسماه هابرماس بـ " استعمار المعيش " الذي يتم بواسطة عملية عقلنة غير تواصلية.

ومفهوم " الاستعمار الداخلي " هو الذي استعاض به هابرماس لترجمة حالات التشيؤ التي أنتجتها الحداثة، فهو يعتبر أن لوكاتش ربط النظرية الفيبرية للعقلنة بالاقتصاد السياسي الماركسي بطريقة تمكنه من تملك التأثيرات الثانوية لعملية التحديث، باعتبارها نتاج صراع طبقي، في حين أن ما يهم هابرماس هو " الكيفية التي يبرز بها نوع جديد من تأثيرات التشيؤ، لا تخص الطبقات الاجتماعية، أو السبب الذي يجعل هذه التأثيرات تتسرب من خلال نموذج من اللامساواة " ، [2] ذلك النموذج الذي يتوزع بشكل مختلف عبر مجالات الممارسة الموجهة من خلال التواصل. أما لوكاتش فإن ربط مسألة التشيؤ بنظرية الوعي الطبقي، على اعتبار أن التشيؤ يمكن أن يؤدي إلى عملية عقلنة جارفة مرتبطة باستراتيجية طبقية.

إن هذا التصور الفلسفي من " النوع الهيغلي " [3] كما يقول هابرماس، كانت له انعكاسات أدت بكل من هوركهايمر وأدورنو إلى الابتعاد عن نظرية الوعي الطبقي ليركزا على نقد العقلانية الأداتية التي أنتجت عالما موجها من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب، كما يقول آدورنو، غير أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل لم يهتموا، في نظر هابرماس " بالعقلانية التواصلية للعالم المعيش الذي نما في سياق عقلنة التصورات التقليدية للعالم، قبل أن تتأسس مجالات الممارسة المنظمة بطريقة صورية عامة. إن العقلانية التواصلية، التي تعكس التفهم الذاتي للعالم الحديث، وحدها تمنح منطقا داخليا للمقاومة ضد العالم المعيش الخاضع لوسائط فرضت عليه من خلال الدينامية الملازمة للأنظمة التي أصبحت مستقلة " [4].

يتعلق الأمر إذن بالكشف عن المنطق الداخلي الذي يتحكم في عملية استعمار العالم المعيش، وليس بالاكتفاء برفع أصوات الاحتجاج الغاضبة كما فعل فلاسفة النظرية النقدية. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لم يستطيعوا تملك المضمون المنهجي للتشخيص الذي قام به فيبر للزمن الحديث، ولم يرقوا إلى مستوى إخصاب وإغناء هذا المضمون ضمن عملية تطوير العلوم الاجتماعية.

(1) Grondin (J) : "La réification de Lukacs à Habermas", Archives de philosophie. N°51. 19882, P.645.
(2) Habermas (J) : "Théorie de l'agir...", T2, op. cit, P. 384.
(3) Ibid, P. 366.
(4) Ibid, P. 367.

لقد لاحظ فلاسفة النظرية النقدية أن الوعي الطبقي في ارتباطه بمسألة التشيؤ، كما هو موجود عند ماركس وعند لوكاتش، لا يمكن الاستمرار في الإلتزام به كمبدأ يمتلك كفاية تفسيرية في الزمن الحديث، لأنه يصعب تطبيقه داخل مجتمع أصبحت فيه العلاقات الطبقية غير واضحة المعالم ويتعذر ضبط مواقعها المتشابكة، لذلك بدل الوعي الطبقي اقترح هوركهايمر وأصحابه "نظرية الثقافة الجماهيرية".

إن هابرماس يرى أن المجتمع الرأسمالي المتقدم في حاجة إلى نظرية مغايرة لاسيما أن مختلف أشكال الوعي السائدة تفتقر إلى القدرة على التركيب، لأن معظمها مجزأ ومنقسم ومُتَشَظٍّ. لذلك فإن "نظرية التشيؤ ما بعد الرأسمالي، حين تعاد صياغتها داخل لغة النسق والعالم المعيش، يجب أن تستكمل بالقيام بتحليل للحداثة الثقافية، لكي تحل محل نظرية الوعي الطبقي المتجاوزة الآن. وهكذا بدل أن تخدم نقد الإيديولوجيا يتعين عليها تفسير التفقير الثقافي وتَشَظِّي الوعي الشائع، وبدل التشبث بالبقايا المنتهية للوعي الثوري، عليها أن تحلل شروط الارتباط بين ثقافة معقلنة وتواصل جارٍ، تابع للتقاليد الحيوية"(1).

يقترح هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية، بكل ما تفترض من اتفاق وتواصل وإجماع عقلاني، لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث، وذلك لأن الجهاز المفاهيمي الذي تم استثماره لنقد العقلانية الأداتية لم يعد كافيا لفهم تفسير الظواهر المرضية للمجتمع الصناعي المتقدم. فضلا على أن أصحاب هذا الجهاز، لاسيما لوكاتش والنظرية النقدية وهايدغر إلى حد ما، لم يتمكنوا من تطوير الحمولة النظرية التي كانت تتضمنها نظرية العقلنة الفيبرية وتكييفها مع التحولات العامة التي كانت وراءها الحداثة الغربية. فالمجال العمومي الحديث يستدعي نظرية تكشف عن آليات اشتغاله ماديا ورمزيا. والعقلانية التواصلية تمتلك ما يكفي من الأهمية لفهم محدودية العقلانية الغائية ولاقتراح معايير أخلاقية تحصن الجماعة التواصلية من أي انحراف، وتزود أعضاءها الفاعلين بوسائل المخاطبة العقلانية، للمساهمة في المناقشة العمومية التي يفترضها الإيقاع التبادلي للمجال العمومي الحديث.

ويمكن القول إنه بالرغم من أن هابرماس انطلق من القاعدة النظرية التي أسستها النظرية النقدية، بالرغم من تأثره البالغ بآدورنو بشكل خاص، فإنه لم يكتف باتخاذ هذه

(1) Ibid, P. 391.

المدرسة مصدرا وحيدا من مصادر فلسفته، وذلك منذ كتاباته الأولى. نلاحظ بأن هابرماس ينوع قراءاته وينتقل من مرجع إلى آخر ومن حساسية ثقافية إلى أخرى، بهدف امتلاك النظرية الفلسفية التي تخول له القول بإمكانية فهم الحداثة الغربية في بداياتها وامتداداتها. ولذلك لا يمكن أن نتفق مع الرأي القائل بأن هابرماس يمثل الجيل الثاني للنظرية النقدية أو يشكل امتدادا لها. وذلك لأنه بقدر ما انطلق من الإطار العام الذي حددته هذه النظرية للتفكير في الحداثة في المرحلة الأولى من حياته الفكرية، بقدر ما عمل على تغيير البنية المفهومية تماما في كتاباته الإخيرة اعتمادا على ما قام به من إعادة بناء للحداثة الفلسفية في نصوصها التأسيسية وللنظريات السوسيولوجية التي برهنت على إنصات خاص لتحولات وظواهر المجتمع الحديث، إضافة إلى النظريات السيكولوجية وعلى رأسها علم النفس التكويني عند بياجي والتحليل النفسي.

فالظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة وانحرافات التواصل واختلالات الإجماع في حاجة إلى منهج متعدد الاختصاصات، وإلى مقاربة تختلف باختلاف الموضوع وتراعي ما يقال وما لا يقال وتجعل من التذاوت المرهون بادعاءات الصلاحية إطار للخروج من فلسفة الذات والاختلاف عن التراث المثالي لفلسفة الوعي، على اعتبار أن أي خلاف حول آية معرفة أو معيار أو حكم تعبيري لا يمكن أن يحل إلا ضمن المحكمة الموضوعية للتقويم التذاوتي، الذي يتعين أن يرتكز على قوة أفضل برهان بشكل استثنائي. هذا النوع من المحكمة العقلانية يفضي مباشرة إلى مسألة الفاعلية التواصلية. غير أننا يجب أن نلاحظ أن هابرماس ولو أنه يريد أن ينفلت مما يسميه بفلسفة الذات باقتراح نظرية "العقل التواصلي"، وبحكم أنه ينظر إلى هذه الفلسفة على أنها تحكمها علاقة الذات بالموضوع، فإن هذه النظرة الاختزالية تُشكِّل "إحدى نقط ضعفه الأكثر جلاء" [1]. فهو بالإضافة إلى انتقاده للفلاسفة الذين أسسوا لفلسفة الوعي يؤاخذ فلاسفة النظرية النقدية لذلك على عدم قدرتهم على مفهوم العقل التواصلي، على اعتبار أن السبب يرجع في نظره إلى هيمنة العقلانية الأداتية على تفكير كل من آدورنو وهوركهايمر. فالجهاز المفهومي للعقلانية الأداتية بقي سجين فلسفة الوعي التي تمثل الفكر المونولوجي للأزمنة الحديثة. إن فلسفة الوعي تصف تشوُّه الحياة من خلال عمليات العقلنة بدون أن تقدر على تشخيص التشيؤ الذي ينتجه المجتمع الرأسمالي.

---

(1) Grondin (J) : "La réification de Lukacs à Habermas", op. cit? P.645.

في حين أن نظرية الفاعلية التواصلية، في تصور هابرماس، تأتي لتقديم بعض عناصر الجواب على هذا الانحصار المفهومي الذي ميز النظرية الأولى. فما هو منحرف ومُشوَّه في المجتمع التبادلي يتمثل، بشكل جوهري، في مجال التفاعل التواصلي للعالم المعيش. إذ أن العالم، المؤسس على التوافق اللغوي، هو الذي يتعرض لاجتياح العقلانية الحسابية. ومن ثَمَّ يتعين الانتقال من بنية ذات حوار فردي إلى بنية حوارية جماعية، ومن إطار الذات إلى مجالات التذاوت ومن فلسفة الوعي إلى التحليل اللغوي في أبعاده التداولية، وتغيير البنية المفهومية متوقف على ربط الأسئلة الفلسفية بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية.

غير أن هابرماس، وفي سياق مشروعه الذي أراده أن يكون جذريا، حسب ما يبدو، لا يبين لنا بطريقة مقنعة كيف يمكن استبعاد فلسفة الوعي إذا ما اتخذنا الإطار التذاوتي منطلقا لنا. وهذا ما أدى ببعض الباحثين إلى القول "أن هابرماس يملك تصورا ذهنيا خالصا وغير ملائم، لفلسفة الوعي بالأزمنة الحديثة لأنه لا ينصف الطاقة النقدية التي تتضمنها" (1).

وقبل أن نتناول مسألة حضور بعض عناصر التُراث الكانطي في تصور هابرماس، نود الرجوع قليلا إلى مسألة التواصل عنده. ذلك أن هابرماس خصص كتابا في جزئين لتقديم مكونات نظرية التواصل، ثم ملحق خاص نشره في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية"، لشرح المقاصد الفلسفية والأساليب المنهجية والنظرية التي استعملها بهدف بلورة موقفه من الحداثة والتواصل. غير أن في هذين الكتابين لا نجد تحديدا دقيقا لمفهوم "الفاعلية التواصلية" أو حتى عملا تركيبيا لهذه المسألة، التي يبدو أنه اهتم من أجل تقديمها بالتعليق النقدي على الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر مما عمل على نحت أدواته النظرية والمنهجية الخاصة. قد نعثر على تحديدات لمفهوم الأفعال التواصلية، سواء اعتمادا على اللسانيات التداولية أو على علم الاجتماع، ولكننا لم نجد تعريفا واضحا للفاعلية التواصلية إلا في كتابه "الأخلاق والتواصل". ويقول "توم روكمور" في تعليقه على غياب التحديد المفهومي للفاعلية التواصلية في كتاب "نظرية الفاعلية التواصلية" أن العرض الذي قدمه هابرماس لهذا المفهوم يبقى عرضا ناقصا على أكثر من صعيد، بحيث "يترك القارىء في وضعية جمع التصريحات المتعلقة بهذا المفهوم بهدف تكوين كل نظري لا وجود

---

(1) Grondin (J) : "Rationalité et Agir communicationnel chez Habermas" Critiquc, Janvier-Février, N.364-465, 1986, P.52.

لأي وصف له، فضلا عن أن هـابرماس، وَفِيٌّ لتلك العادة السيئة التي يـريد من خلالها، دائما، التعليق على النظريات الأخرى في نفس الوقت الذي يصوغ فيه نظريته. وطيلة هذه الـدراسـة الطـويلـة، ولا سيما عنـدمـا يسعى إلى تـدقيق مفهـومـه الأسـاسي، لا يتمكن هابرماس، إلا في حالات نادرة، من التمييز بين وصف إسهامه النظري الأساسي والتأويل المفصل للمواقف الأخرى "[1].

إن ما يطـرحه توم روكمـور، هنا، يتعلق بقضية مركـزية في الأسلوب الـذي ينهجه هابـرماس في عرض وتقديم وتبريـر ادعاءات صلاحيـة نظريته. ذلك أن تحليله للفـاعلية التواصلية مثـلا لا يفصله عن تقديمـه ومناقشته لنظريات مـاكس فيبر وتالكوت بـارسونز وفيتجنتشاين وهـربرت ميد. فالفـاعلية عنده هي تحكم في "وضعية" يشـارك في التفاعل داخلها شخصان على الأقل، وتعدد الفاعلين يفترض التواصل على صعيد السلوك العقلي باعتبـار أن الفاعلية الاجتماعيـة تبرز عقلانية ملازمـة لسلوك الفاعل الـذي يفترض حيازة القـدرة على تبرير ادعـاءات صـلاحيتها أو مـواقفـه. ولكن ماذا يجب أن تفهم من لفظـة تواصل؟ فـالتواصل ليس مجرد محادثة أو تبـادل للمعلومات، بل إنـه يتمثل في ذلك البعد التـداولي للغـة، ومن ثم يغـدو التـواصل عبـارة عن لغـة تنتج فعـلا مـا، بل إنـه يشير، بالتدقيق، إلى الفاعليـة الخصوصية للغة بوصفها لغة. وما يميـز هذا الإنتاج الخاص للغة يتجلى، عند هـابرماس، في ما يسميـه بالتوافق والاتفاق بـاعتباره الوظيفة الأسـاسية التي تحرك النشاط اللغوي.

قـد يـلاحظ كثير من البـاحثين في الاتجاهـات اللسـانية، ولا سيما منهـا المقـاربـة السيميوتيكية أو البنيوية، أن هذا التمازج الذي يؤكـد عليه هابرماس، بين اللغة والاتفاق يعبر عن اختزال بَيِّـنٍ للظاهرة اللغوية، ثم إننا حتى لو سلمنا بضرورة الإلحاح على الابعاد التداوليـة للغة، فإن المرء يمكن أن يلاحـظ بأن اللغة لاتستهدف التـوافق والاتفاق دائما. فـاللغـة يمكنهـا أن تصبح أداة في يـد إرادة لاستخدام الآخـرين وخـدمـة استراتيجيـة لا تستجيب مطلقا لشروط التوافق والاتفاق. فضلا عن أن الفـاعلية كما تَمَّ تحديدها سابقا، لا تمتلك، دوما خاصية التواصل، لأن المرء يمكن أن يتدخل انطلاقا من مصالحه الخاصة بدون أن يعير المسألة التـواصلية أدنى اهتمام. صحيح أن هابرماس يعتبر أن هـذه الفاعلية تنتمي إلى ما يسميه بـ "الفاعلية الاستراتيجية" لأنها لاتتوجه نحو هدف يرمي إلى التذاوت

(1) Rockmore (T) : "Recension de la théorie de l'agir communicationnel" Archives de philosophie, N.46, 1983, PP.669-670.

والتفاهم. بل إن هابرماس كثيرا ما يحدد الفاعلية التواصلية وكأنها في وضعية تعارض مع الفاعلية الاستراتيجية. باعتبار أن هذه الفاعلية هي تلك التي نسلك لتحقيق أهداف خاصة. وهنا يجب أن نتساءل: هل القول بأن الفاعلية التواصلية بحكم كونها تسعى إلى التوافق والتفاهم يعني أنها لا تختزن أبعادا استراتيجية. وهل حوارات الآباء والأبناء، المعلمين والمتعلمين، أرباب العمل والعمال... إلخ. لا تحركها اعتبارات استراتيجية. ثم هل يمكن أن نقول بأن عملية تأسيس التواصل الديموقراطي في المجتمعات الغربية، من خلال الصيغة البرلمانية، بأنها تشكل شيئا آخر غير كونها إطارا استراتيجيا للتحالفات الانتخابية، الحزبية والشخصية؟

أسئلة كثيرة يمكن طرحها على مفهوم الفاعلية التواصلية عند هابرماس، مع العلم بأنه يمكن أن يعترض علينا بالقول بأن ما أقصده بالفاعلية التواصلية لا يتمثل في الإتفاق الساعي إلى نجاح المشاركين، بل يتجلى في "تنسيق" مخططات العمل المستندة إلى تحديدات للوضعية يتفاوض حولها أعضاء الفاعلية التواصلية. غير أنه يمكن القول بأن فكرة "تنسيق" المخططات ذاتها تستجيب لإعتبارات استراتيجية أيضا، فضلا عن أن التفاوض حول تعريفات الوضعية لايمكن تصوره بدون تشويه أو تنازل متبادل. ومن ثم يصعب استبعاد الحس الإستراتيجي في هذه العملية. ثم إن التعريف المستمر للوضعية الذي يلح هابرماس على اعتباره خلفية التعبيرات التواصلية، لا يمكن القول بأنه يحصل دوما في الحياة اليومية، ذلك أننا نتواصل ونتدخل في مختلف السياقات دون أن نقوم بعملية تعريف للوضعية بالضرورة.

إن هذه الملاحظات التي أتينا على الإشارة إليها تجعلنا نقول بأن تصور هابرماس للفاعلية التواصلية ضمن سياق أخلاق ومعايير وتفاعل يفضي إلى التذاوت والتفاهم والإجماع يتضمن - أي هذا التصور - نوعا من التركيز على الجوانب النظرية والمعرفية للفاعلية وللممارسة. وهذا تحفظ نقدي يُسَجَّل على هابرماس باستمرار، أي أن تصوره للتواصل وللنظرية الإجماعية للحقيقة يتميز ببعد يوتوبي واضح، لدرجة أنه يحيل في كثير من الأحيان إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، ويتحدث عن أخلاق يتطلع إلى أن تصاغ في معايير وعلاقات.

وبسبب السمة الذهنية التي تطغى على تصور هابرماس، سواء لفلسفة الوعي أو للفاعلية التواصلية، فإن كثيرا من الباحثين يرون أن الأسلوب النقدي الذي نهجه هابرماس واهتمامه الواضح بنقد العقل النظري الغربي في الزمن الحديث، ونقد أشكال الممارسة

والعمل داخل المجتمع الذي أنتجته الحداثة، يجعله قريبا من الفلسفة الكانطية. بل أنه يبدو أحيانا، أكثر كانطية من كانط نفسه. ذلك أن النزعة الشكلانية التي تميز نظرية هابرماس تتجلى بوضوح في الوقت الذي لا يكف فيه عن التأكيد على الإتفاق والتفاهم والتذاوت والإجماع، وما يفترض ذلك من تبريرات لادعاءات الصلاحية... إلخ. في حين أنه لا يهتم، في مقابل ذلك، بكيفية تحقيق العقلانية التواصلية وتجسيد منطلقاتها المبدئية في شكل علاقات اجتماعية *. صحيح أن هابرماس يربط تصوره للتواصل بنظرية اجتماعية، ولكن هذا التصور، بحكم ارتهانه لأخلاق معيارية ولطبيعته الذهنية يبقى عبارة عن يوتوبيا صعبة التطبيق في مجتمع "عقلاني" مؤسس على التوازنات والمساومات والتسويات أكثر مما يعتمد بالضرورة، على الخطاب البرهاني الإقناعي. وتتدخل فيه وساطات المال والسلطة أكثر مما تراعى فيه معايير التواصل والتذاوت.

لذلك نجد من يعتبر أن النموذج المعياري للتواصل عند هابرماس بوصفه نموذجا خالصا ومكتملا، لا يمكن تصور امكانية تحقيقه "أولا؛ لأنه يفترض قدرة متساوية للك على للكل، ثانيا؛ لأنه يفترض سرعة لا محدودة لاكتساب وتداول المعلومات ولأنه يفترض في المستوى الثالث، غياب ظواهر الإستخدام والتحالف والاستراتيجيات داخل الجماعة التواصلية. ورابعا؛ لأنه يفترض أن الجميع له نظرات وتمنيات واضحة ومتميزة لجميع الموضوعات، ثم إنه يجهل، بشكل عجيب، المشكل الكلاسيكي المتعلق بتغيير الإختيارات والآراء الفردية إلى اختيارات وآراء جماعية، ولانه أخيرا؛ يجهل التمييز الكلاسيكي مع ذلك منذ أرسطو بين موضوعات المناقشة التي ترجع إلى الرأي والموضوعات التي ترجع إلى الاستدلال أو التجربة" [1].

ويلاحظ "ريمون بودون" أن ادعاء هابرماس بإمكانية تطبيق نموذجه التواصلي في المجتمعات المعقدة، ادعاء يصعب تبريره أو الدفاع عنه. لأنه لا يمكن أن يطبق إلا داخل جماعات تواصلية محدودة. تجتمع لمناقشة موضوعات محددة. بل إننا إذا كنا

---

* لقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث أن فلاسفة النظرية النقدية الأولى تخلوا عن القيم الأنوارية ووجهوا نقدهم إلى العقلانية الاداتية بشكل أساسي، سواء كما مورست في الغرب الرأسمالي أو في الشرق الاشتراكي، أي أنهم تخلوا عن أي مشروع للخروج بجدل الأنوار من مأزقه. أما هابرماس فإنه ينطلق مما توقف عنده هؤلاء الفلاسفة حين حاول تأسيس مقاييس معيارية للنقد استنادا إلى مفهوم الفاعلية التواصلية. ويبدو أن آدورنو لعب دورا أساسيا في التوجه الفلسفي لهابرماس لا سيما فيما يخص مسألة الاستعداد "للتصالح"، حيث رأى فيها هابرماس نوعا من التذاوت الذي يتولّد من تلقاء ذاته ويحافظ على وجوده داخل توافق معتمد على اعتراف حر. وإذا كانت النظرية النقدية الأولى لم تصغ نظرية تواصلية، فإنها مهدت إليها بالرغم من النقد الذي وجهه هابرماس لنمطها النقدي.

.(1) Boudon (R) : "L'idéologie", Paris, Ed. Fayard, 1986, PP. 119-120.

مضطرين، كما يرى بودون، لايجاد حمولة عملية لهذا النموذج، فإنه يمكن القول، بأنه "يترجم جيدا ما يجري، مثلا، في حلقة دراسية، تجمع مجموعة صغيرة من علماء الرياضيات. وفي هذه الحالة يصح القول بأن لكل المشاركين حرية المناقشة" [1]وهكذا فإن طبيعة اللقاء والموضوع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق كامل للمشاركين على الأهداف المتوخاة وعلى قواعد المناقشة فضلا عن أن طبيعة المناقشات تفترض استبعاد كل الإعتبارات الإستراتيجية أو محاولات المناورة والاستخدام. ذلك أن الرياضيات تمثل نشاطا استثنائيا إلى حد ما، بحكم كونها تتميز بقواعد دقيقة ومقاييس واضحة، غير أننا إذا تركنا هذه الحالة الإستثنائية، أي حالة الرياضيات "فإن أنظمة التواصل الواقية تميل إلى التعارض مع نموذج هابرماس على جميع المستويات تقريبا" [2]. ذلك أن عمليات التواصل وتداول وانتشار المعلومات كما نلاحظ ذلك في الحياة الإجتماعية، لا كما نريدها أن تكون، تنفلت ـ أي هذه العمليات ـ أحيانا، من نموذج الشفافية الذي يطالب به هابرماس. الأمر الذي أدى ببودون إلى الملاحظة بأن "نظرية التواصل الخالصة والمكتملة، لهابرماس تعتمد على مفهوم قبلي مدهش من عالم اجتماع. فهذا النموذج "الديمقراطي" الذي تقترحه، يلغى، من حيث التعريف والمبدأ، ظواهر السلطة. . . غير أنه يتعين النظر، بالخصوص، إلى أن نظرية من هذا النوع، تؤدي إلى نتيجة عبثية مؤداها أن الجميع يمكن أن تكون له كفاءة متساوية في كل الموضوعات" [3].

نفس الملاحظة، تقريبا يسجلها "جان فرانسوا ليوتار". غير أنه يضعها على صعيد مناقشة هابرماس لمسألة المشروعية في المجتمع الحديث وقضية الإجماع. فالتأكيد على ادعاءات الصلاحية وعلى الحوار البرهاني في نظر "ليوتار" يفترض شيئين "الأول هو أن كل المتكلمين يمكنهم الإتفاق على القواعد. . . الصالحة بشكل كلي، لكل ألعاب اللغة، في حين أن هذه الألعاب تكون متنوعة وترجع إلى قواعد تداولية متعددة. أما الإفتراض الثاني فيتمثل في كون الإجماع هو غاية الحوار. ولقد بينا من خلال تحليل التداوليات العلمية، أن الإجماع ليس إلا حالة من حالات المناقشة وليس غاية" [4]. فضلا عن أن الإجماع أصبح قيمة مشكوكا فيها. أما ما يجب التأكيد عليه في مجتمعات الحداثة البعدية، فهو مسألة العدالة. ذلك أنه يتعين "الوصول إلى فكرة وممارسة للعدالة لا تكون مرتبطة بفكرة وممارسة

(1) Ibid, P. 120.
(2) Ibid, P. 120.
(3) Ibid, P. 122.
(4) Lyotard (J-F) : "La condition postmoderne", Paris, Ed. Minuit, 1979, P.106.

الإجماع " [1]. لا سيما وأننا نعيش في مجتمعات لا تعمل على جذب العلماء التقنيين وبناء المؤسسات من أجل الوصول إلى الحقيقة، بقدر ما تقوم بذلك سعيا وراء تدعيم القوة، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن المعرفة والسلطة هما في العمق، وجهان لسؤال واحد هو : «من يقرر ماهية المعرفة، ومن يعرف ما يتعين اتخاذه من قرارات " [2].

لاشك أن تأكيد "ليوتار" على تلازم المعرفة والسلطة، ليس جديدا، لأن فلاسفة آخرين سبقوه إلى تشريح مظاهر السلطة داخل النسيج الإجتماعي، وتنفصل تعبيراتها مع الإشكال المختلفة للخطاب المتداولة داخل مجتمع معين. لكن ما يميز موقف "ليوتار" هو حديثه عن العلاقات الوثيقة بين المعرفة وخطاب السلطة وأشكال المشروعية، وأن الكشف عن تفاصيل هذه العلاقة يفترض البحث عن المكون التواصلي الذي أصبح، في نظره، واقعا ومشكلة في نفس الآن. ذلك أن المسألة اللغوية أخذت بعدا مغايرا، وأهمية خاصة داخل مجتمع الحداثة البعدية، ولا يمكن اختزال هذه الأهمية في المستوى التقليدي للكلام الموجه للاستخدام والاستقطاب أو في التداول الاحادي للخطابات، أو في التعبير الحر داخل حوار متكافىء، كما يرى ذلك هابرماس، بل يتعين النظر إليها من زاوية الإعتراف بتعدد مستويات اللغة وبتنوع إمكانيات اللعب بقاموسها وبرموزها. وهذا الأسلوب من النظر يفترض الإبتعاد عن الخطاب الواحد والأحادي، وعن التسليم بأن الإجماع يمكن أن يكون كليا وعاما.

ثم إن هابرماس حين يقول بالعقل التواصلي فإنه وكما رأينا ذلك عند حديثنا عن الحداثة والتواصل، يدخله ضمن صيرورة العقل الغربي ولا سيما ابتداءا من فلسفة الأنوار، ونقد العقل، عنده، لا ينفصل عن العقل ذاته. لذلك واجه كل الفلسفات التي جعلت من نتائج الحداثة المرعبة ذريعة للهجوم على العقل في كليته. فهو يرى أن العقل يشكل موضوعا ملازما لكل تفكير فلسفي. وسنكون مخطئين حين نرجع الإتجاه العقلاني إلى ديكارت وأتباعه، لأن أي مناقشة فلسفية، إذا أرادت أن يكون لها معنى لا يمكنها الإستغناء عن العقل وذلك منذ بدايات الفلسفة إلى الآن، بل إنه حتى النقد الجذري "أو الكلي" ، كما يفضل "أوتو آبل" تسميته، سواء عند نيتشه أو هايدغر أو فلاسفة النظرية النقدية أو حتى ديريدا، لا يقترح، في حقيقة الأمر، إلا شكلا آخر للممارسة العقلية.

---

(1) Ibid, P. 106

(2) Ibid, P. 20.

صحيح أن مساهماتهم تدخل ضمن محاولة الخروج من فلسفة الوعي أو من التراث الفكري الغربي المتمركز حول العقل واللغة ولكنهم يقومون بذلك اعتمادا على العقل نفسه .

للعقل ، إذن أهمية خاصة في تاريخ الفكر الغربي ، سواء من زاوية تدعيم قاعده وضوابطه ، أو من منطلق رفض نتائجه وإدانة انعكاساته العملية . بل إن هناك من يعتبر بأن الفلسفة الحديثة تشكل امتدادا ، بطريقة من الطرق ، للتراث العقلي الإغريقي وأن " مفهوم العقل الافلاطوني يَعْبُرُ الفكر الغربي داخل المواقف المتنوعة . حقا إن الأمر لا يجب أن يفاجئنا نظرا للتأثير المستمر لافلاطون على تطور الفلسفة الغربية . وبصورة أدق ، حتى ولو كان هذا التطور موجها ضد الفكر الافلاطوني وإن على الطريقة الفرويدية ، فإن تكوين التراث الفلسفي على أسس صاغها أفلاطون يضعها أمام الإختيار التالي : إما أن نكون فلاسفة وأفلاطونيين في نفس الوقت ، وإما أن لا نكون أفلاطونيين ، لكن وغير فلاسفة " (1).

وانطلاقا من هذا الموقف العام يرى " روكمور " أنه يجب أن لا نفاجأ عند ملاحظة عملية " تجديد العقل الافلاطوني في أعمال يورغن هابرماس . . . فالاهتمام بالدفاع عن العقل ، بما فيه منفعته ، تشكل الخيط الرابط لمساره الثقافي . ومنذ ما يقرب من عشرين سنة وهابرماس يشتغل لتأسيس نظرية للفاعلية التواصلية ، آخر مرحلة فيها لحد الآن تتمثل في شكل جديد للاخلاق . وبالفعل ، فإنه يبدو أن أخلاق الحوار تذكر بدور الحوار على الصعيد الأخلاقي ، وهو موضوع ذو استيحاء سقراطي واضح " (2).

قد نتفق مع تفسير " توم روكمور " للخلفية الأفلاطونية للعقل عند هابرماس ، أو نختلف ، لكن ما هو ثابت هو موقف هابرماس من العقل . ذلك أنه لم يكف ، منذ كتابه " جوانب فلسفية وسياسية " إلى " الخطاب الفلسفي للحداثة " عن الإلحاح على أهمية العقل وعلى ضرورة المحافظة على دوره ، لا سيما إذا عرفنا كيف نستعمله ونوجهه . فالعقل عنده ، باعتباره عقلا ، يشكل ملكة نافعة لأنها ترتبط ، بشكل كبير ، بما يمكن أن يخدم الإنسان والجماعة .

لذلك واجه هابرماس كل المتشككين في فاعلية العقل ، ولكن من خلال القيام بجنيالوجيا لهذا العقل منذ كانط إلى الآن . فهيغل عنده ، يمثل أول مفكر للحداثة .

(1) Rockmore (T) : "De l'intérêt de la Raison", Archives de philosophie, N°51, 1988, P.447.
(2) Ibid, P.448.

أما فيبر فإنه نظر لعمليات العقلنة والتحديث باعتبارهما نتيجة لتفكك العقل الجوهري. وهكذا يرى هابرماس أن الحداثة، بالرغم من كل الإنجازات المادية والفكرية والجمالية التي قامت بها، فإنها مازالت مشروعا غير مكتمل. والتأكيد على هذه المسألة معناه أن عقل الأنوار مازال، بدوره، لم يستنفذ طاقاته، مادام هذا العقل يمكن من تطوير علم موضوعي، وأخلاق وتشريعات ذات طابع كلي، وفن مستقل. يتعين، إذن، استعادة مشروع الحداثة بربط الثقافة المعاصرة بما يشكل عناصر الإضاءة في التراث الأنواري، اعتمادا على عملية تحديث اجتماعي وعقلنة تواصلية. فمشكلة الحداثة إذن، تتوقف على تأويل جديد لتاريخ الفلسفة الحديثة من منطلق بنية فكرية مغايرة لما ينعته بفلسفة الذات.

ويبدو أن إلحاح هابرماس على إعادة قراءة التراث الفلسفي الألماني يطرح علينا مشكلة لها أهمية خاصة. ذلك أن مطالبته بالخروج من فلسفة الوعي، وعلى تأويل الفلسفة المثالية الألمانية بطريقة مغايرة يدفع إلى الملاحظة بأن هابرماس، يقوم بذلك اعتمادا على عقل كانطي في كثير من الأحيان، حتى ولو اعتبر أن هيغل هو أول من نظر للحداثة. ولكي لا ندخل في تفصيل هذه النقطة، نقول بأن تأكيد هابرماس على اعتبار هيغل أول فيلسوف للحداثة، اعتبار يستدعي شيئا من التحفظ. ذلك أن هيغل اهتم بالفعل، بمظاهر الحداثة في زمنه ونظر لها، ولكن كانط، وفخته كذلك، انشغلا بكثير من جوانب الحداثة سواء تعلق الأمر بالثورة الفرنسية أو بالعقلنة أو بالفرد أو بالدولة... إلخ ثم إلى أي حد يمكن القول بأن هيغل يمتلك نظرية للحداثة مادام الإنشغال ببعض مظاهر الحداثة لا يعني بالضرورة، وضع نظرية لها.

هذا السؤال يؤدي بنا إلى مسألة أخرى تتعلق بطبيعة ارتباط العقل بالحداثة. فهابرماس حين يعتبر أن مشروع الأنوار لم يتحقق كما كان من المنتظر أن يتحقق، وأن الحداثة غير مكتملة فإنه يريد أن يقول في العمق، بأن شكلا معينا من العقل لم يتحقق، أي أن ذلك العقل الأنواري القادر على محاكمة ذاته، استبعدته العقلانية الاداتية. ومن ثم فإن هابرماس يجمع، أو بالأحرى يخلط بين مصير العقل في الأزمنة الحديثة وبين الحداثة. لذلك عاد إلى التأكيد من جديد على جدلة التحديث والعقلنة. بعقلنة التحديث وتحديث العقلنة. في حين أن موقع العقل والمناقشة الفلسفية حول أهميته ودوره ليست إلا جانبا من جوانب الحداثة. ليس معنى هذا أن العقل لا أهمية له في فهم الزمن الحديث أو في المواكبة النقدية لصيرورة الحداثة، ولكن لا يمكن أن ننظر إليها من منطلق تصور حديث للعقل

فقط. فالعقل مظهر من مظاهر المجتمع الحديث، أو هو عنصر مكون للعالم الإجتماعي، ولكن العالم ليس هو العقل، ومعرفة العـالم هي معرفة شيء خارج عن العقل الباحث، أو بالأحرى معرفة ما ليس عقلا. ولذلك فإن معـرفة الحداثة تطرح قضية ابستمولوجية تتمثل في الكيفية التـي يمكن بها فهم العالم الإجتماعي. لأن الصعـوبة تكمن في معـرفة إمكـانية وجود بنيـة مفهوميـة واحدة يمكن استعمالها لفهم كـل أشكال السياق الإجتماعـي، أو أنه يتعين علينا مراجعة مقولاتنـا بحسب التغيرات التي تطرأ على الموضوعات. بمعنى آخر إلى أي حد يمكن للفلسفة، وحدها، أن تفهم الحداثة ؟

لاشك أن هـابرمـاس انشغل بكل هـذه الأسئلة، سـواء المتعلقة بعـلاقة الفلسفـة بالعلوم الدقيقة والإجتماعية، أو بامكانيات تعقُّل العالم المعيش، وقد قام بذلك من منطلق عقل تواصلي، كما لاحظنا، يخرج من إطار الـذات والإنخراط في سياقات التذاوت، يتبرم من ثنائيـة الذات والموضوع لتقترح إطارا معيـاريا للتفاهم والإتفاق والإجماع. لقـد لاحظنا كيف أن بعض الباحثين رأوا فيـه "كانطا" جديدا، أو أن مقـاربته للعقل تحيل إلى التراث الأفلاطوني، كما أن البعض الآخر يعتبر أن هابرماس "يطور، في الواقع تحليلا فيختويا" (1) ولكن بـالرغـم من كل ذلك، فإن هذا الفيلسـوف لا يمكن أن يُـذكِّـر المرء بالإجتهـادات الفلسفيـة الكبرى التي اقترحهـا بعض الفـلاسفـة والعلماء لفهم الحداثـة. أمثـال هيغل وماركس وفيبر ولوكاتش... إلخ بل إن فلسفة تشكل عملية تركيب لكل الجوانب التي لم يتم صياغتها نظريا في كل الأنظمة الفكرية منذ كانط إلى ديريدا.

إن هابرماس في محاسبته النقدية لمختلف لانساق الفلسفية والنظرية السوسيولوجية والسياسية أراد أن يرد الإعتبار للعقل النقدي في محاكمته للحداثة. وهو عقل بقدرما يتخذ من ظواهر الحداثـة موضوع نقده بقدر مـا يهتم بتقويم آلياته وعملياتـه، لأنه إذا غضضنا الطرف عن النقـد الذاتي للعقل فإنه يمكن أن تتحـول الحداثة إلى موضوع منـزه من النقد. وهي وضعية لا يمكن أن يقبلها العقل التواصلي.

ويمكن القول إنه بالرغم من استفادة هابـرماس من الإنفتاحات الفلسفية للنظرية النقديـة، فإن نظرية الفاعليـة التواصلية تشكل إسهـاما نقديـا متميزا. ففلاسفة النظـرية النقـديـة جعلـوا، كما رأينـا ذلك، مـن العقـلانيـة الاداتيـة هـدف نقـدهم، في حين أن هابـرماس، وإن كان يشـاطرهم نقدهم لهذه العقـلانية، فإنه لم يسقط في الـرفض القاطع

---

(1) Rockmore (T) : "La Modernité et la Raison, Habermas et Hegel", Archives de philosophie, N.52, 1989, P.185.

لها . ذلك أن الإختراق العام لعمليـات العقلنة في الحياة اليـومية لم يعـدْ منظورا إليه بـوصفه تشيؤا أو استلابا . لأن عقلنة العالم المعيش، عند هابرماس، تشكل ظاهرة إيجابية للحداثة مادامت تساهم، فعليا، في تحرر النـوع الإنساني لاسيما وأنها تعني أن أنماط التفاعل داخل العالم المعيش لا تستند إلى سلطة مقدسة بقدر ما تخضع لمنطق الفاعلية التواصلية، وهكذا بدل عقلنـة العالم المعيش بطريقة عميـاء، كما يحصل مع العقلانية الأداتيـة، يتعين القيام بذلك بطرق مستنيرة لا تتأتّى إلا في سياق إجماع تذاوتي .

ومن جهة أخرى فإن هابرماس يشدد على مسألة أساسية فيما يتعلق بأبعاد العقلنة، ذلك أن مـوقفـه الإيجابي النسبي من العقـلانيـة التقنيـة ـ العمليـة لا ينسحب على جميع المجالات . فالعمليات التقنيـة يجب أن تنحصر في إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش، أي في الحاجات الطبيعيـة والمادية لـلإنسان، في حين أن ما يسميـه هابـرماس بإعـادة الإنتاج الرمزي والثقافي للعالم المعيش فهي تتعلق بمجال التفاهم اللغوي .

ويظهر أن ثنـائية مـادي ـ رمـزي تسكن تصور هـابرماس للعقـل وللعقلنة بشكل واضح . فالعقـلانية الأداتية التي ينعتهـا بـ " العقـلانية الوظيفيـة " تستجيب للمتطلبات المادية للحياة، في حين أن العقـلانية التواصلية تهتم بالمشـاكل والقضايا الرمزيـة والثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية واحترام بعض عنـاصر التُراث والمقومات الثقافية . . . إلخ ذلك أن إعادة الإنتـاج الرمزي للعـالم المعيش تتم من خلال ثلاث قنـوات : استمرارية المعـرفة الصـالحة، استقـرار أشكال التضامن داخل الجماعـة وتكوين أو تربية فـاعلين مسؤولين . وهذه القنوات تقابلها ثلاثة عوالم : الموضوعي والإجتماعي والذاتي .

إن نقـد العقل الـوظيفي يسمح بالكشف عـن " استعمار" مجالات إعادة الإنتـاج الرمـزي للعالم المعيـش من طرف العقـلانية التقنيـة . من هنا اهتمام هـابرمـاس المركزي بما يسميـه بـ " تشيـؤ التواصل " الـذي يحصل من خلال التحكم الكبير في حـاجات إعـادة الإنتاج الإجتماعي من طرف نظام اقتصادي ـ تقني . ومن هنا أيضا، انشغاله بمسألة فراغ المعنى وتآكل الحرية، وبالعمل على تشخيص الظواهر المَرَضية للحداثة لخلق مجال عمومي يستجيب لشروط الخطاب البرهـاني والمناقشة العقليـة المؤدية إلى التفـاهم والتذاوت والحوار الديموقراطي المؤسس على ادعاءات الصلاحية في مجالات الحقيقة والدقة والصدق .

خاتمة

يمكن للمرء أن يشك في كل شيء، بل وعليه، في كثير من الأحيان، أن يُدخل الشك كبعد أساسي في نظرته للأشياء والمعرفة والأخلاق والسياسة، ولكنه لا يمكن له أن يشك في كون الجماعات الإنسانية تعيش وتتحرك داخل اللغة، وداخل فضاءات تواصلية، تحتضن الأشكال المتعددة للاختلاف، كما تستقبل الأساليب المتنوعة للتعبير عن التفاهم والتوافق. إن كلام الناس يؤسِّس للجماعة البشرية أنماط تواصلها داخل سياق عالم معيش له ضوابطه وأشكال اشتغاله وتحوله. ومادامت اللغة تختزن إمكانات هائلة للعقلنة، فإن المجال العمومي الحديث يفترض تشكيلات خطابية من النوع البرهاني لتبرير إدعاءات صلاحيتها في الحقيقة والدقة والصدق، ولاعطاء أبعاد أخرى للسلوك الديمقراطي الفعلي المستقل عن كل ضغط أو سيطرة.

إن المشروع الفلسفي لها برماس المُسْتَنِد، بشكل أساسي، إلى تمفصل الحداثة والتواصل، يبدو وكأنه نظرية للنظريات، بسبب ملامسته لاكثر من نسق فلسفي وعلمي، ومناقشته ونقده لجل الإجتهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحداثة موضوعا لها. إنه يقترح علينا "بروتوكولا" منهجيا لاعادة بناء العقل التواصلي على أسس لغوية و إجتماعية وسياسية وأخلاقية، ولصياغة مجال عمومي يخضع، في الأول والأخير، لقوة أفضل برهان.

كيف يمكن استجماع كل مفاصل المشروع الهابرماسي ولاسيما ما يتعلق بجدل الحداثة والتواصل ؟ وما هي الخلاصات النظرية الأساسية التي يمكن للمرء الوقوف عندها بعد هذا التقديم الإشكالي لمحاور اجتهادات هذا الفيلسوف الألماني ؟.

إن من بين أهم ما يميز هابرماس هو تشبثه المستمر بالفلسفة، باعتبارها حقلا فكريا متعدد الموضوعات والأبعاد. بل إنه لم يكف عن المطالبة بإعادة تعريفها لاسيما في ضوء التحولات الابستمولوجية والحضارية التي شهدها الغرب. فلا يمكن أن ينحصر دور الفلسفة في إعادة صياغة الأسئلة الانطولوجية أو الميتافيزيقية، أو أن تقتات من بقايا نتائج العلوم الإنسانية والإجتماعية، أو أن تقتصر وظيفتها على مواكبة التحولات المفاهيمية

للعلوم الدقيقة . . . إلخ كل هذه المجـالات يمكن أن تتفاعل معها ، بل ويتعين عليها أن تتفاعـل معها لأن النـزعات الوضعيـة والعلمويـة والنفعية لا تحتمل النقـد الذي يـؤسس للفعل الفلسفي ، ويعطيه مشروعيتـه الفكرية ، لـذلك لم يتوقف هابـرماس ، منذ بدايـاته الفلسفية إلى الآن ، عـن مواجهة الـوضعية على الصعيـد الإيديـولوجي ، ليس مـن خلال السجال فقط وإنما بواسطة التفلسف الفعلي .

قد يشعر المرء ، أحيانا ، أثناء قراءته للنص الهابـرماسي أنه أمام أستاذ له قدرة هائلة على إستيعاب وتقـديم وعرض أفكار الآخريـن . وهذه ملاحظة واردة في كثير من كتـابات هابـرماس ، بل إن البعض يـذهب بعيدا حين يعتبر، وكما رأينـا ذلك من قبل ، أن نظـرية هابرماس تختلط مـع نظريات الآخرين ، أي أنه يصر على تقديم عنـاصر نظريته في الوقت الذي يقدم أو يناقش فيها أطروحات الآخرين .

قد تكون هذه الملاحظة صحيحة ويمكن أن نعثر على ما يبرر صوابها داخل النص الهابرماسي ، ولكنـه يصعب علينا الحكم على كل الإجتهادات الفكرية لهابـرماس من هذه الزاويـة فقط ، مهما كانت صحتهـا وصدقهـا . ذلك أن هذا الفيلسـوف الألماني أراد القيام بعمل تـركيبي يصعب العثور على شبيهـه في الفكر الغـربي المعاصر . وهـو ، بحكم انتمائه للثقافة النقديـة وانشغاله المبدئي بالعقلنة والتحـديث ، عمل على تصفية الحساب مع كل التراث النقدي الذي أهمل قدرة العقل على محاكمة ذاته ، كما أنه واكب كل تجليات الحداثة الفكرية بهدف صيـاغة تصور معياري للعقل النظري والعملي الذي يُسْنِـد مفهومه للعقل التواصلي .

إننـا نعثر على فـلاسفة جـامعيين ينخرطـون في التدريس والتعليق على النصـوص الفلسفية ، وأحيانـا يقومون بنقدها ، وهـذه مهمة لا تتطلب من الفيلسوف إيقاعـا حياتيا خـاصا أو نمطـا وجوديـا لممارسـة هذا العمل . في حين أن التفلسف الحق يشترط انخـراط الفيلسوف بكليـة وجوده في الزمن ، لأنـه يفترض أن وجوده يُجَسِّـد شغف الحاضر والقدرة على الإنصـات إلى تحولات اللحظـة ، لـدرجـة أن النـاس يمكن أن تجد بعض عنـاصر أو علامات انشغالهم في نصوصه .

ويجوز لنا أن نقول بأن هابرمـاس يجمع بين الأستاذ والقارىء والفيلسوف والمثقف ، لأنـه ربط مصيره الفكري بـالقـدر المعـاصر لألمانيا وعَمِلَ ، في كل مـرة ، على التـدخل في المناقشات الفكـرية والسياسية التي شهدتها ألمانيـا منذ ما بعد الحرب العالمية الثـانية . لقد ورث هذا الفيلسوف القلـق الوجودي الألماني الذي ولدتـه النازية ، لذلك ألـح ، في نظرية

الفاعلية التواصلية، أولا، على أنسنة عمليات العقلنة بإدخال أبعاد التواصل، وثانيا، على ضبط تحركات المجال العمومي الحديثة بمعايير أخلاقية تنبذ وساطات المال والسلطة، وتفسح فضاءات لاحصر لها للحرية وللفاعلية الإنسانية.

إن فلسفة هابرماس تسكنها إرادة شخص يتطلع إلى الإمساك بالأسباب الجوهرية التي تكمن وراء التباسات الحداثة. إنه يبرهن على قدرة هائلة على التفكير في التناقضات المُكوِّنة لها، أولا؛ بالتأكيد على أهمية العقل الأنواري، لأنه لم يستنفذ طاقاته بعد، ولأنه يختزن وعودا تحرُّرية لاحدود لها، وثانيا، بالانْصات إلى التأثيرات المُدَمِّرة المرتبطة بعمليات العقلنة الدائمة لتصورات وأشكال العالم المعيش.

إن كتابات هابرماس تُعَبِّر عن جهد نظري قلَّ نظيره لتبرير قيمة العقل والعقلنة، وتأسيس معايير جديدة لِضَبْطِ عملياته وتحرُّكاته. وهو يقوم بهذا العمل، بالرغم من كل الإنتقادات المشروعة أو المبالغ فيها، التي وُجهت للعقل الأنواري. ومن هذا المنطلق واجه الفلاسفة المحافظين، والمواقف العدمية واللاعقلانية في نفس الآن. لأن مسعاه المركزي يتمثل في الوصول بالعقل الغربي الحديث لأن يتصالح مع ذاته، وبالحداثة لأن تعقلن حداثتها، بإدخال المعايير الأخلاقية ومراعاة اعتبارات التواصل.

لهذا السبب دخل هابرماس في سجال قوي مع فلاسفة الاختلاف، ومع التيارات اللاعقلانية. فهم بالرغم من نقدهم للحداثة ودعوتهم إلى الخروج من أطرها وضوابطها، فإنه يعتبرهم جزء منها ونتاج من نتاجاتها. فهو لا يقبل التنازل أمام مشاكل الحداثة، كيفما كانت طبيعتها وقوة تأثيرها. ويرى أن مواجهة معضلات الحداثة بعقل استسلامي هي انسحاب من الزمن. لذلك يتعين القيام بممارسة إبداعية للنقد بدل الإكتفاء بالتحفظ المطلق على عمليات العقل ونتائجه، لأن هذا التحفظ يُعَبِّر عنه اعتمادا على بنية هذا العقل نفسه، طالما أن النقد يعتمد على اللغة، وللغة عقلانيتها الخصوصية.

إنه لا يمكن التخلي عن العقل والعقلنة، عند هابرماس، دون إنكار الذات. ثم إن هذا الفيلسوف حين يقول بضرورة استئناف التفكير فيما لم يتمكن العقل الأنواري من تحقيقه، وحين يدرج إجتهاداته ضمن نظرية للمجتمع، فإنه يؤطر نفسه ضمن مشروع فكري وسياسي، حتى ولو اتخذ من النقد قاعدة أساسية له. في حين أن فلاسفة الاختلاف، ولاسيما ما بعد الحداثيين منهم، يفتقرون إلى أي تصور مستقبلي، بل إن ثقافتهم، بدل التركيز على الممكن، ترمي بأصحابها في المستحيل، وعوض الممارسة الإبداعية للنقد تؤكد على التكرار، وبدل التدخل في الصراع والتوتُّر، تقول بالانسحاب

والارتكان إلى التصوف أو البلاغة أو طمأنينة النفس. إن فكر ما بعد الحداثة، إذن، هو حدث من أحداث المسار العام للحداثة نفسها.

لذلك يثبت هابرماس أنه مثقف لا يحركه أي حنين لماض قدسي كما أنه لا يسكنه أي شعور بالتشاؤم، على اعتبار أن الفعل الفلسفي يجب أن يمر عبر تشخيص للتعدد الهائل الذي يميز العالم ولكن مع القدرة على التمييز بين ما هو صحي وما هو مرضي في الحداثة.

كان من الصعب على هابرماس أن يلتقي مع فلاسفة الإختلاف أو أن يشاطر منطلقاتهم وخلاصاتهم، حتى ولو أنه يعتبر نفسه جزءا من ما بعد الحداثة الفكرية. وصعوبة اللقاء تتمثل أولا؛ في الموقف من العقلنة، لأنهم يرون فيها مصدر المعاناة وسبب القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان الحديث، بحكم أن هذه العقلنة اقترنت بآليات الدولة الحديثة وفرضت أنماطا أحادية على الافراد والجماعات. وفي هذا المستوى من النقد يلتقي كثير من الفلاسفة، من نيتشه إلى هايدغر إلى لو كاتش إلى فلاسفة النظرية النقدية إلى فوكو وديريدا إلى هابرماس، غير أن ما يؤاخذه هابرماس على هايدغر وفوكو وديريدا، هو أنهم يلتجؤون إلى اختيار جذري وكلي في نقد العقلنة، دون التمييز بين ما هو أداتي منتج للاستلاب والتشيؤ وما يساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء. فنقد العقلانية الآداتية ضرورة حضارية لكن شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها من جهة، وأن يراعي هذا النقد معايير التواصل من ادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق من جهة ثانية.

ويصعب أن يلتقي هابرماس مع فلاسفة الاختلاف، ثانيا؛ لأنه يؤكد على ضرورة احترام أخلاق تواصلية، في حين أن هؤلاء الفلاسفة يرون في الاختلاف عنصرا من النظام العام الذي يُكَرِّس الهوية ويعمل على إعادة إنتاجها. لا نقول بأن هؤلاء الفلاسفة يدعون إلى نوع من اللاأخلاق، وإنما يمتنعون عن التبشير بأي شيء أو الدعوة إلى أخلاق مغايرة. ذلك أن عشقهم الرومانسي للحرية والاختلاف يجعلهم يبتعدون عن أية حركة قد تلتقي، في مسارها، مع منطق السلطة والمؤسسة. أما هابرماس، وبحكم تأكيده على قضايا الإتفاق والتفاهم والإجماع، وبسبب ربطه بين أفعال الكلام والممارسة، بين اللسانيات التداولية وبين مختلف أشكال التدخل العملي، فإنه كان من المنطقي أن يقول بضرورة احترام معايير أخلاقية سواء على صعيد التشكيلات الخطابية وأفعال الكلام أو على صعيد أنماط السلوك والتدخلات العملية.

غير أن هابرماس، في إطـار صياغته لنظرية المناقشة ولاخلاقيـات التواصل، يؤكد على أن هذه النظريـة تبقى صورية لأنها لا تملي على الناس توجهات محددة بقـدر ما توحي ببعث الأساليب الإجـرائية المتعلقة بـالمناقشـة العملية. لدرجـة أنه يعتبر أن موضـوع هذه الأساليب لا يتمثل في إنتـاج معايير وإنما في امتحان صلاحيتها بحكـم أنها ـ أي المعايير ـ تُقْتَرَحُ كفرضيات يتعين التحقـق من حقيقتها ودقتها وصدقتهـا وصدقها بواسطـة المناقشة والتفاهم. لذلك يطالب هابرماس بتأسيس أخلاق على العقل تعتمد على نظرية المناقشة. على اعتبار أن كل شيء خـاضع للنقد وللتـداول وللمراجعة والتقـويم. لا شيء معفي من التساؤل والمنـاقشة، لدرجـة تغدو فيها المناقشـة سلطة إجتماعية وعقليـة وأخلاقية تعـاند السلطات التي تستعمل أدوات ووساطات أخرى غير العقل.

لذلك فإن نظـرية الفاعلية التـواصلية، باعتبـارها تجسيدا لجدل الحداثة المعيـارية والأخلاق التواصلية، تؤكد على الحقيقة بوصفها نتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتويج لاتفاق ذي طبيعة ـ جماعية. وهذا ما يسميه هابرماس بـ "النظرية الإجماعية للحقيقة".

لا نريـد، هنا، استجماع المفـاصل النظرية المختلفـة التي تبلورت داخل كتـابات هابرماس منذ "جوانب فلسفية وسياسية" إلى "المفهوم المعياري للمجال العمومي". لأن هذا الفيلسـوف وعالم الإجتماع كان يتعـامل مع الكتاب باعتباره محطـة فكرية يصـوغ فيها تصوراته لمختلف الموضوعات التي اهتم بها من جهة، ولتصفية الحساب مع قضية أو نظام مفـاهيمي أو فيلسـوف أو منهج تأويلي من جهـة ثـانية. وقـد شكلت العقلنـة والحداثـة الإشكالية المركـزية داخل كتاباته. فمنذ "التقنيـة والعلم كايديولوجيا" وهـابرماس يعمل على البحث عمّا يعضد إشكـاليته نظريـا ومنهجيا وسياسيـا. ويمثل هذا الكتاب منـاسبة أساسيـة سمحت له بالتحـاور النقدي مع ماركـوز والنظرية النقـدية، وبتدشين منـاقشة نظـريـة العقلنـة عند فيبر ومسـألة العمل والتفـاعل عنـد هيغل. أمـا كتـاب "المصلحـة والمعرفة" فإنه، ولو أنه مرتبط أشد الإرتباط بإشكالية "التقنية والعلم كايديولوجيا" إلا أنه قام فيه بما أسماه بحفريات للنزعة الوضعيـة. ولكن داخل ثنايا هذين الكتابين، إضافة إلى كتاب "منطق العلوم الإجتماعية"، نعثر على الملامح الأولى لنظرية الفاعلية التواصلية التي ستجـد تعبيراتها الـواضحـة في "العقل والمشروعيـة"، كما سنعثـر على أسسهـا النظـريـة والإجتماعية في سِفْرَيْـه الذي اختار لَهُما عنوان "نظـرية الفاعلية التـواصلية"، وفيهما عَمِل على وضع تفاصيل المشروع الفلسفي المتمحور حول الحداثـة والتواصل. وهو يعتبر مجهوده

النظري هذا عبارة عن مشروع، لأنه لم يقدم " نظرية مهيئة بشكل كامل " [1] وإنما توجهات أساسيـة للبحث بهدف الإنتقال من نظرية الـوعي إلى نظرية التـواصل، وتأسيس أخلاق للمناقشة تستمد بعض مقوماتها من نظرية الحقيقة والبرهنة.

لقد تَبيَّن لنـا كيف أن هابـرماس ركَّز، ضمن طمـوحه في تأسيس نظـرية معيـارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره النقدي للمعرفة وللمجتمع وهي : نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الإجتماعية، ونظرية المجتمع التي تجمع بين الإهتمام بقضـايا الممارسـة وباعتبـارات النظام. ومـن أجل صياغـة كل هذه المفـاصل النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الإنفتاحات النظرية والفكرية التي سمحت له ببلورة أسئلتـه وبتعميق تحليلاته للكشف عن الآليـات المختلفة المنتجة للظواهـر المَرَضِية للحداثة. فنقد الاستـلاب والتشيؤ كما عند أدورنو وهو ركها يمر ولـوكاتش من خلال نقد العقلانية الاداتية أدى به إلى ملامسـة ما أسماه بـ "الإستعمار الداخلي" للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل.

وبالرغم من كل ذلك فإن هابرماس لم يـرد أن يتخد من سلبيات العقلانية الآداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل إنه يلح على موضعة فكره في سياق تطورها وتحوُّلها، ولكن بـالإنتقال من المجـال المعرفي لفلسفـة الوعي إلى بنيـة الفلسفة التـواصلية، دون القفـز إلى مـرحلـة ما يسمى بما بعـد الحداثـة، أو التشبُّت بـالمواقف المضادة للحـداثـة، لأن همَّه المركـزي تمثل في إعادة تنشيـط الطـاقـة النقدية للعقل الأنواري، من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات وأشكال التواصل.

إن اهتمام هابـرماس بنظرية المنـاقشة في سياق أخـلاق تواصلية، وانشغالـه الدائم بمسألـة المجـال العمومي، يظهـران الحس السيـاسي الكبير الـذي يُحرِّك هذا الفيلسـوف الألماني. لاشك أن الأمر يتعلق بتقليـد فلسفي ألماني منذ كانط، لكن هابـرماس، وبسبب احتكاكه المستمر بالاحداث العامة التي شهـدتها ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم انخراطـه الدائم في المناقشات العمـومية التي عرفتها السيـاسة والثقافة في ألمانيـا، كل هذا جعل منـه مفكرا منشغلا بـالشأن العمـومي وبالمسـائل السياسية. إنـه لا يدعـي امتلاك الحقيقـة، لأن الزمن الحديث أنهى الأسطـورة القائلـة بالحيـازة التامـة للحقيقة من طـرف الفيلسوف. بل إنه يعترف أن مـا يهمه هو إنتاج " الحقائق الصغيرة وليس الحقيقـة الوحيدة

1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", Tl, op. cit, P.9.

الكبرى " (1). إنه لا يقـول بإنتاج تصـور عام للكـون وللتاريخ ، وإنما يقترب مـن الحقائق بوصفها شكلا من إمكانيات الفهم ، على إعتبار أنه " تخلّ عن الادعاء التفخيمي للحقيقة الفلسفية " (2).

إن التـواضع في الإعـلان عن الموقف شرط من شروط الحوار ، والإعتراف بإمكـانيـة الوقوع في الخطأ مبدأ مـن مبادىء المناقشة . فلا شيء ، عند هابـرماس ، معفي من السؤال والنقـد والمناقشـة ، وكل الموضـوعـات والمؤسسات لا تكتسب مشروعيتهـا إلى من خـلال المناقشة العمومية لخلق أكثر ما يمكن مـن فضاءات الحرية ومن فرص الوصول إلى الحقيقة الإجماعية .

وبـدون الرجـوع إلى أي سنـد تقليدي أو إلى أيـة سلطـة ، اللهـم إلا سلطة العقلنـة والبرهنة ، يتعين على الجميع المساهمة في الحوار وفي خلق معاني الرموز والأشياء . فالمشروعية لا تتأتى إلا من خـلال التفـاهـم والإتفـاق والإجماع المتحرر من أي ضغط أو مسـاومـة أو سيطرة ، على اعتبار أن الإجماع النـاتج عن التفاهـم البرهاني لا يستمد مصـداقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التـواصلية أكثر مما يخضع لإعتبارات الفاعلية الإستراتيجية أو الغائية .

إن الدعوة إلى وضع معايير للمناقشة العمومية يلتقي فيها هابرماس مع " كارل أوتو آبل " غير أن الفرق بينهما ، هـو أن " آبل " يقول بضرورة احترام " معيـار أساسي " وبشكل مسبق ، مرتبط بمثل أخـلاقي أكثر مما هو مـرتبط بسياق برهـاني ، ذلك أن " فكرة التأويل المعياري " تستدعي فكـرة المعيار الأساسي للأخلاق الذي هـو " المثال التواصلي نفسه " (3) في حين أن هابـرماس يعتبر أن المعـايير تتكون من خـلال الممارسة البرهـانية ، وهـي قابلـة للتعديـل والتغييـر حسـب التفاهـم الذي يحصل في سياق تواصلي معين . من هنا ضرورة التأكيـد على البعد الكـوني والكلي للأخـلاق التـواصلية . فمبـدأ الإعتراف المتبادل الـذي تفترضـه كل مناقشـة يتعالى على الخصـوصيات ، شرط احترام أصـول التفاهم المستنـدة إلى الخطاب البرهاني .

قد يبدو الموقف السياسي لها برماس موقفا يوتوبيا ، وقد يعبر عن نزعة متمركزة حول العقل بشكل واضح ، وهـو في كل الحالات لا يَنْفـي بعض الأبعـاد المثـاليـة في فلسفتـه ،

---

1) Habermas (J) : "Dialectique de la Rationalisation", op. cit, P.99.
2) Ibid, P.99.
3) Ferry (J-M) : "Habermas, Ethique de la communication", op. cit, P. 494.

ولكنه، مع ذلك، يؤكـد على ضرورة إعادة النظر في النظام السيـاسي السائد، كل أشكال الأنظمة السياسية ، لأن المجال العمـومي، كما يتصوره، لا يجب أن يخضع لمنطق الفاعلية الإستراتيجية أو الغائيـة ، ولا أن يكون تابعا لمسـاومات أصحاب المال واعتبارات تـوازنات السلطة. فـالمجال العمومي، الديمقـراطي فعلا، يجمع بين العقلنة السياسيـة والمشروعية الـديمقراطيـة. صحيح أن هناك أشكـالا متعددة من "الضغـوط العقلانيـة" تُمارَس على المجـال السيـاسي وعلى رأسهـا الإقتصاد، ولكـن الحاجة إلى تبريـر مشروعيـة المؤسسـات تُشَكِّل، هي بـدورهـا، ضغطـا مـن نـوع آخـر. لـذلك اقترح هـابـرمـاس ضرورة اعتماد التداوليـات الكلية للارتقـاء بالتفكير في أساس ما يجعل الحقيقـة والدقة الصـدق مقاييس ممكنة.

إن حق النقـد يفضي، في تصـور هـابـرمـاس، إلى عمق المسألـة الـديمقـراطيـة، والديمقـراطية تتوقف على إمكـانية نقد التمثلات الإجتماعيـة والمعايير الأخلاقيـة وأشكال المشروعية السياسية، لأنه بهذه الطريقة يمكن تطويرها من منطلق ما نعتبره صالحا ودقيقا، وداخل سيـاق تذاوتي وتفـاعلي يفترض الحق في الإختلاف ويسترشد بقـوة أفضل بـرهان. ذلك أن الإعتقاد في مشروعيـة المعايير ليس مـرتبطا بظواهـر أو حالات نفسيـة ذات طبيعة اعتباطية، بـل إنه يتشابك مع مسألة الحقيقـة. فالمشروعية تابعـة، في عمقها، للحقيقة، على اعتبار أن منطقها لا ينبع من الحوافز بقـدرما يستند إلى الحجج. ومن ثمَّ فإن ما يتعين الإعتراف به في التذاوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعـايير، فَضْلا عَـن أن الإعتراف بهذه الحجج داخل عمليات التـذاوت، يتم من خـلال البراهين المعبر عنها في سياق مناقشة عمومية.

لهذا السبب يرى هـابرماس أن الديمقـراطية تجد شرطها النهـائي في منطق النشاط التـواصلي الـذي تعمل التـداوليـات الكليـة على إعـادة بنـائه. ومن وجهـة نظـر هـذه التداوليـات، فإن تطور التمثـلات والمعايير وأشكال المشروعيـة تخضع لمنطق له استقـلاله الذاتي، ولكنه تابع، في نفس الوقت، لمسألـة الحقيقة، أو بالأحرى للفكرة التي نُكَوِّنها عمّا هو حقيقي وصـالح ودقيق. ذلك أن هذا الإستقلال الـذاتي هو الذي يُوفِّـر شروط إمكان الديمقراطية، التي بفضلها يجوز الحديث عن الشروط الأساسية للحضارة.

إن نظرية العقلنـة التي تحكم النشاط التواصلي وتؤسس لمعايير الأخـلاق التفاعلية داخل المجـال العمـومي الحديث، تـؤكد على أنـه يتعين على كل مُشـارك في التـواصل أن يتواجـه مع الآخر لقيـاس إمكانيات ادعـاءات صلاحيـاته، وقدرتـه على صياغـة خطاب

برهاني إقناعي. وبحُكم أن هابرماس يعتبر أن الصيغ البرلمانية الغربية، بالرغم من إيجابياتها، لا تستجيب للاخلاق التواصلية ولا للمضمون المعياري للحداثة السياسية، وبسبب حِسِّه الليبرالي العميق، فإنه يرى أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد، وأنها مازالت مشروعا يتعين العمل على تحقيقه.

هكذا إذن يعتبر فيلسوف غربي أن الديمقراطية ما تزال مشروعا. وإذا كان الأمر هكذا ماذا يمكن للباحث العربي أن يقول بخصوص المسألة الديمقراطية في الفضاء السياسي العربي ؟ ثم ما هي أهمية أفكار هذا الفيلسوف بالنسبة للحالة العامة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر ؟ وإلى أي حد يجوز الحديث عن إمكانية ما للاستفادة من بعض انفتاحاته الفلسفية ومن أدواته التحليلية؟ .

لاشك أن هذه الأسئلة تفتح على إشكالية تستحق عملا تحليليا من نوع آخر، ذلك أن الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يكف منذ أكثر من قرن، عن مواجهة قضية الحداثة الفكرية بأساليب مختلفة، بل إن الوعي العربي الحديث والمعاصر، بِمُخْتَلَف روافده وأطره الفكرية، تشكل، منذ البدء، ضمن علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه، وأصبح وعيا بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها، فهو إما يستغرق في الماضي لاهثا وراء حقائق مُتَعَالية، وإما أنه يتغنى بِتَبَنِّي مُقَومات غرب أسس حضارته في صيغة مستقبل دائم التجدد، أو أنه يلجأ إلى حالة توفيقية تُوَفِّر له بعض شروط الإطمئنان إلى تاريخيته وحاضره.

وتجدر الإشارة إلى أن مجموعة من النصوص الأساسية لمفكري النظرية النقدية قد تمت ترجمتها إلى اللغة العربية، كما ترجمت بعض مقالات هابرماس، بل وبدأنا نعثر، في الآونة الاخيرة، على من يستشهد ببعض نصوصه أو يَسْتَلْهِم نمط سؤاله، لاسيما فيما يتعلق بالحداثة. ولكن كل هذا لا يسمح لنا بتخصيص حيز للوقوف عند نوعية حضور هذا الفيلسوف الألماني في بعض الكتابات العربية الأخيرة، ولم نصطدم بأي مبرر مقنع للقيام بذلك.

ثم إننا لا نسعى إلى تكريس مرجع آخر إلى المتاهة المرجعية التي يتخبط فيها الفكر العربي، ولكن ما يبدو لنا أساسيا هو الإتجاه نحو صياغة دقيقة لسؤال الحداثة والتواصل في الواقع والفكر واللغة والسياسة في المجتمع العربي، لاسيما وأن مختلف أشكال الوساطات المتحكمة في آليات هذا المجتمع من مال وإدارة وسلطة تنبذ العلوم الإنسانية والإجتماعية وترفض السؤال الفلسفي، في الوقت الذي نعرف فيه أن صدمة الحداثة ولَّدت

ظواهـر مَرَضية لاحصر لها داخل المجتمعات العـربية، وشكلت تحديا كبيرا واجهـه الفكر العربي منـذ القرن التـاسع عشر إلى الآن. ويبدو أنـه من المشروع جدا التسـاؤل عن كيفية تبادل وتـداول علامات هـذه الحداثة في علاقـات الكائن العربي مع ذاتـه وعالمه المعيش، وداخل المؤسسات التي يتحرك فيها مع العلم أن الأمر لا يتعلق، هنا، بالحداثة من منظور كـونها تتماهى مع النماذج الغـربية، بل من زاويـة اعتبـارها تكثيفـا لفعل إبـداعي يتخطى المألوف ويتجاوز القديـم ويؤسس دوما للجديد، سواء على صعيـد الخطاب أو المعرفة أو أشكال الممارسة.

إن لمسـائل العقلنـة والتحـديث والتـواصل طـابع راهنيـة غير متـوقفـة في المجتمع العـربي، كما أن قضايـا المشروعية والحوار السيـاسي والديمقـراطية تمثل أسئلـة مؤرقـة على المجالات السياسيـة العربية. وهكذا ففي الوقت الـذي لا يكفّ فيه العالم عن التخلي عن نماذجه، تستمـر مختلف المرجعيات العـربية في الإطمئنـان إلى نماذجها، وفي الـوقت الذي يتحرك فيـه العالم في اتجاه صنع مجالات عمومية مختلفـة تعمل البنيات العربيـة العتيقة على التشبث بأشباحها وأمواتها وأساطيرها. لاشك أن للاساطير دورها في المحافظة على مختلف التوازنات، ولكن سيادة الأساطير والأوهام وحـدها، والعمل على تكريسها بكل الوسائل يُشَجِّع على ازدهـار كل أشكـال التضخم والأورام، ولا يـؤهل إطـلاقـا على الإنتماء إلى العصر.

إن الزمن الحديث تتويج لكل أنماط الصراع والتوتـر، وهو أيضا زمن لقول الحقيقة في شفافيتها وعنفها. وما دام عهد الحقيقة الـواحدة قد ولى، فإن المرء مطالب بالمساهمة في صياغة حقـائق الحاضر من خلال المناقشة والتفـاعل. وبالرغـم من البعد اليـوتوبي والمثالي للمشروع الفلسفي لهابرماس، وبـالرغم من صرامة عقلانيته، فإن المجهـود النظري الذي قام بـه هذا المفكـر يُشَكِّل انفتاحـا لا يمكن لأي مشتغل بالفلسفـة وبالفكـر السياسي أن يتجاهله. وبقدر تَجَذُّر فكر هذا الفيلسوف في زمنه الألماني والغربي بقدر ما ينزع نحو كونية أرادها أن تكـون مبنية على الإعتراف المتبـادل، والمناقشـة البرهانية بعيـدا عن كل ضغط أو سيطرة.

ونحن حين قدمنا أهم مفاصل المشروع الفلسفي لهابـرماس، مُرَكِّزين في ذلك على إشكـاليته المركـزية ـــ الحداثة والتـواصل ـ فإننـا لم ندَّع الإحـاطة بكل القضـايا والمفـاهيم والموضوعـات التي تناولها منذ بدايـات مشروعه إلى الآن، وذلك لأن نصوصه يَعْبُرُهـا تَعَدُّدٌ هائل ولأن هذا الفيلسوف الألماني يُعَبِّر عن حداثة فكـرية لا مثيل لها، وهو يقوم بذلك من

منطلقات متعددة واعتهادا على مناهج متنوعية . وإذا كـان البعض يرى بأنه ـ وبالرغم من انتهائه للفلسفة ـ مُفَكِّر يعمل على تأسيس نظرية سياسية تأخذ بعين الإعتبار تحولات الزمن الحديث، فإننـا نعتبر أن هذا الفيلسـوف أقدم على إقتراح تـركيب نظري وفلسفي نـاذر في الفكر العالمي المعاصر. أدمج فيه هواجس الفيلسوف بانشغالات العالم، وإدراكات المؤرخ بتأويلات المفكر السياسي .



مراجع البحث

- هربرت ماركوز : "العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية" ، ترجمة : فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر 1970 .

- هربرت ماركوز : "نحو التحرر، فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد" ترجمة : ادوارد الخراط، بيروت، منشورات دار الأداب، 1972 .

-هنري لوفيفر : "ما الحداثة" ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر 1983 .

- علاء طاهر : "مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماز" بيروت منشورات مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ .

- Abensour, Miguel : "La Théoric Critique : une pensée de l'exil ; Archives de philosophie, N. 45, 1982.
- Adorno, Théodor : "Dialectique négative"; Paris, Ed. payot, 1978.
- Adorno, Théodor : "De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles, Ed. Complexes, 1979.
- Adorno, Théodor : "Marx est-il dépassé ?" ; Diogène, N. 64, 1968.
- Albert, Hans : "La sociologie critique en question"; Paris, Ed. PUF, 1987.
- Apel, otto-karl : "Esquisse d'une théoric philosophique des types de rationalité"; Débat, N. 49, Mars-Avril, 1988.
- Arendt, Hannah : "Condition de l'homme moderne"; Paris, Ed. Calmann - Lévy, 1983.
- Assoun, Paul-laurent ; Paulet, Gérard : "Marxisme et théorie critique"; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Balandier, georges : "Anthropo-logiques"; Paris, Ed. Librairie Générale Française, 1985.
- Balandier, Georges : "Le détour, Pouvoir et modernité"; Paris, Ed. Fayard, 1986.
- Beaudrillard, Jean : "La modernité"; Encyclopédia Universalis, volume II.
- Boudon, Raymond : "L'idéologie"; Paris, Ed. Fayard, 1986.
- Brunet, Roland : "Margarita phologophica, in GREPH", Qui a peur de la philosophie?"; Paris, Ed. Flammarion, 1977.
- Bubner, Rudiger : "Qu'est-ce que la Théorie critique"; Archives de philosophie, N. 35, 1972.
- Cassirer, Ernest : "La philosophie des Lumières" ; Paris, Ed. Fayard, 1930.
- Chesneaux, Jean : "De la modernité" ; Paris, Ed. Découverte/Maspéro, 1983.
- Chatelet, François : "L'histoire de la philosophie" ; T5, Paris, Ed. Hachette, 1973.
- Chirpaz, François : "Aliénation et utopic" ; Esprit, Janvier, 1969.
- Deleuze, Gilles : "Foucault" ; Paris, Ed. minuit, 1986.
- Desanti, Jean-Toussaint : "Le philosophe et les pouvoirs" ; Paris, Ed. Calmann Levy, 1976.
- Derrida, Jacques : "Marges de la philosophic" ; Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques : "Positions" ; Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Doménach, Jean- Marie : "Approches de la modernité" ; Paris, Ed. Ecole polytechnique. 1986.
- Domenach, Jean-Marie : "Révolution et modernité" : Esprit, N. 6, 1988.
- Ferry, Jean-Marc : "Habermas, l'ethique de la communication" ; Paris, Ed. PUF, 1987.
- Ferry, Jean-Marc : "Consensus et modernisation" ; Esprit, N. 6, 1986.
- Ferry, Jean-Marc : "Habermas critique de Hannah Arendt" ; Esprit, N. 6, 1980.
- Ferry, Luc ; Renaut, Alain : "Heidegger et les Modernes" ; Paris, Ed. Grasset et Fasquelle, 1988.
- Feuerbach : "Manifestes philosophiques" ; Paris, Ed. UGE, 10/18,1960.

- Gadamer, Hans Georges : "Vérité et méthode" ; Paris, Ed. Seuil, 1976.
- Gadamer, Hans Georges : "L'art de comprendre" ; TI, Ed. Aubier-Montaigne, 1982.
- Grondin, Jean : La réification de Luckacs à Habermas" ; Archives de Philosophie,0.2269 N. 51, 1988.
- Grondin, Jean : "Rationalité et Agir communicationnel" chez Habermas" Critique, N. 464-465. Janvier-Fevrier, 1986.
- Habermas, Jurgen : "Profils philosophiques et politiques" ; Paris, Ed. Gallimard, 1974.
- Habermas, Jurgen : "La technique et la science comme idéologie" ; Paris, Ed. Gallimard, 1973.
- Habermas, Jurgen : "Connaissance et intéret" ; Paris, Ed. Gallimard, 1976.
- Habermas, Jurgen : "Théorie et pratique" ; 2 tome, Paris, Ed. Payot, 1975.
- Habermas, Jurgen : "L'espace publique, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise" ; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Habermas, Jurgen : "De Vienne à Francfort, querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles, Ed. Complexes, 1979.
- Habermas, Jurgen : "Après Marx" : Paris, Ed. Fayard, 1985.
- Habermas, Jurgen : "Raison et légitimité ; problème de légitimation dans le capitalisme avancé"; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Habermas, Jurgen : "Logique des sciences sociales"; Paris, Ed. PUF, 1978.
- Habermas, Jurgen : "Théorie de l'agir communicationnel" ; 2 tomes, Paris, Ed. Fayard, 1987.
- Habermas, Jurgen : "Morale et communication"; Paris, Ed. Cerf, 1986.
- Habermas, Jurgen : "Discours philosophique de la modernité"; Paris, Ed. Gallimard, 1988.
- Habermas, Jurgen : "Martin Heidegger, l'oeuvre et l'engagement"; Paris, Ed. Cerf, 1988.
- Habermas, Jurgen : "Une flèche dans le coeur du temps présent"; Critique, Aout-Septembre, N. 471-472, 1986.
- Habermas, Jurgen : "Le moderne et le post-moderne"; Lettre internationale, N. 14, Automne, 1987.
- Habermas, Jurgen : "Dialectique de la rationalisation"; Les cahiers de philosophie, N.3 (sans date).
- Habermas, Jurgen : "De l'usage public de l'histoire"; Document, N. 2, 1987.
- Habermas, Jurgen : "La souveraineté populaire comme procédure; Un concept normatif d'espace public"; Lignes, N. 7, 1989.
- Heidegger, Martin : "Chemins qui ne mènent nulle part"; Paris, Ed. Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin : "Nietzsche" TI, Paris, Ed. Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin : "Questions I"; Paris, Ed. Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin : "Essais et conférences"; Paris, Ed. Gallimard, 1958.
- Huisman, Denis : "Dictionnaire des philosophes"; Paris, Ed. PUF; 1984.
- Horkheimer, Max : "Théorie critique"; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Horkheimer, Max : "Eclipse de la Raison"; Paris, Ed. Payot, 1974.
- Horkheimer, Max et Adorno Théodor : "La dialectique de la Raison" Paris, Ed. Gallimard, 1974.

- Hunyadi, Mark : "La souveraineté de la procédure, à propos de la pensée politique de Jurgen Habermas"; Lignes, N.7, 1989.
- Jay, Martin : "L'imagination dialectique, histoire de l'école de Francfort (1923-1950)"; Paris, Ed. Payot, 1977.
- Kant, Emmanuel : "Critique de la Raison pure", Paris, Ed. PUF, 1944.
- Ladmiral, Jean-René : "Jurger Habermas ou le changement de signe de la Théorie Critique"; Projet, N. 168, 1982.
- Lalloz, Jean-Pierre : "Qu'est ce que l'étant ?"; Philosophie, N.18, (sans date)
- Lyotard, Jean-François : "La condition postmoderne, rapport sur le savoir" Paris, Ed, Minuit, 1979.
- Marcuse, Herbert : "L'Homme unidimensionnel"; Paris, Ed. Minuit, 1968.
- Marcuse, Herbert : "Eros et civilisation"; Paris, Ed. Minuit, 1968.
- Marcuse, Herbert : "Philosophie et Révolution"; Paris, Ed. Denoel, 1969.
- Marcuse, Herbert : "Réexamen du concept de révolution"; Diogène, N. 64, 1968.
- Ricoeur, Paul : "Le temps raconté; Temps et récit" T3, Paris, Ed. Seuil, 1985.
- Ricoeur, Paul : "Du texte à l'action, essais d'herméneutique"; Ed. seuil, 1986.
- Rivelaygue, Jacques : "Habermas et le maintien de la philosophie"; Archives de philosophie, N.45, 1982.
- Rochlitz, Rainer : "Des philosophes allemands face à la pensée française"; Critique, N. 464-465, Janvier-Février, 1986.
- Rockmore, Tom : "De l'intéret de la Raison"; Archives de philosophie; N. 51, 1988.
- Rockmore, Tom : "Recension de la théorie de l'agir communicationnel, Archives de philosophie, N. 46, 1983.
- Rockmore, Tom : "La modernité et la Raison, Habermas et Hegel"; Archives de philosophie, N. 52, 1989.
- Simmel, Georg : "Philosophie de la modernité, la femme, la ville, l'individu"; Paris, Ed. Payot, 1989.
- Trotignon, Pierre : "Heidegger"; Paris, Ed. PUF, 1974.
- Weber, Max : "L'ethique protestante et l'esrit du capitalisme" Paris, Ed. Librairie Plon, 1964.
- Weber, Max : "Le savant et le politique"; Paris, Ed. Librairie, Plon, 1964.
- Zima, Pierre : "L'école de Francfort"; Pais, Ed. Universitaire, 1974.

الفهرس



الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

الحداثة ثورت التواصل . والتواصل ، بكل تعبيراته ، سمح للحداثة بالانتشار أكثر ، وبالتفاعل أو التنابذ مع مختلف المرجعيات الثقافية الإنسانية سواء منها تلك التي تستجيب لضوابط العقل وتقبل بإدماج بعض مقومات الحداثة ، أو تلك التي بقيت محتفظة بمعايير وقيم ما قبل الحداثة وبالتصورات التقليدية للكون والزمن والمجتمع .

التفكير في التواصل ، إذن ، هو في العمق ، تفكير في مسألة الحداثة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحداثة باعتبارها تتويجا لعقلانية محددة يتداخل فيها التحديث والعقلنة ، وتناول التواصل يستدعي بطريقة أو بأخرى ، النظر في مقومات العقل المُولّد للحداثة . وبالتالي فإن المعرفة الحديثة يمكن إدراك حركتها وتعبيراتها من خلال نمطين إثنين : النمط الأداتي وهوَ الذي نظّر له ماكس فيبر بشكل قوي من خلال ما يسميه بالعقلنة بالقياس إلى غاية ؛ والنمط التواصلي الذي عمل هابرماس على اقتراح بعض عناصره النظرية .

هذا الكتاب يتناول المجهود النظري العام لهابرماس الذي جعل ما يسميه بـ«العقلانية التواصلية» تتأسس على الخطاب البرهاني المحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط وبلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية ، أو بالأحرى داخل مجال عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسَّس على أخلاقيات تواصلية تستمد مصداقيتها من قوة أفضل برهان .



ردمك